EDMUND HUSSERL

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA



EDMUND HUSSERL

IDEAS

relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Traducción de

José Gaos

Primera edición en alemán, 1913
Primera edición en español, 1949
Segunda edición en español, 1962

https://tinyurl.com/y794dggv
https://tinyurl.com/y9malmmm

La edición original de esta obra fue registrada en Halle, Alemania, por Max Niemeyer, con el título de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*

Avenida de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1950

La publicación por primera vez de las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libros II y III *prevista por el Archivo de Husserl, sugería editar de nuevo también el libro primero, que está agotado hace algún tiempo, para hacer accesible así como un solo todo una de las obras maestras de la fenomenología.*

La reedición de las Ideas I *no es, sin embargo, una mera reimpresión de las ediciones anteriores (1913, 1922 y 1928),*[1] sino *que contiene todas las ampliaciones y modificaciones esenciales de Husserl sacadas de los tres ejemplares personales que se encuentran en el Archivo de Husserl. De 1913 a 1930 revisó y refundió repetidamente Husserl el texto de las* Ideas I, *como es visible por las numerosas correcciones, notas marginales y adiciones. A la vez tomó una actitud crítica frente a diversas partes de la obra.*

Por las notas de Husserl en los tres ejemplares y especialmente por las adiciones es posible sacar conclusiones esenciales sobre el desenvolvimiento del pensar de Husserl. Justo con las repetidas refundiciones de los lugares críticos pierde el texto su carácter apodíctico algo rígido, irrumpen los problemas como tales y hacen posible una discusión, es decir, ante todo una aproximación. En esta reedición se trata de dar a conocer el texto primitivo como también las diversas refundiciones, y así de seguir la discusión del propio Husserl con su obra.

Expresemos el agradecimiento más cordial al director del Archivo de Husserl, Prof. H. L. Van Breda, que incitó a hacer esta publicación y contribuyó a decidir todas las cuestiones esenciales, e igualmente a Marly Biemel, por su constante y valiosa colaboración. Gracias muy especiales al señor Prof. Dr. S. Strasser por la revisión de las correcciones y a la señora Dr. L. Gelber por informes que permitieron fechar las Adiciones.

Lovaina, a 19 de febrero de 1950

WALTER BIEMEL

1 Por Max Niemeyer, Halle/Saale. Expresamos en este lugar nuestro agradecimiento al señor Max Niemeyer por la amable aquiescencia con que se hizo posible la edición completa de las *Ideas.*

INTRODUCCIÓN

La fenomenología pura, de la que aquí queremos buscar el camino, caracterizar la singular posición que ocupa entre las demás ciencias y mostrar que es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar en principio y por ende pugnante por desarrollarse sólo en nuestros días. Se llama a sí misma ciencia de "fenómenos". A los fenómenos se dirigen también otras ciencias, ha largo tiempo conocidas. Así, se oye designar a la psicología como una ciencia de los fenómenos psíquicos, a la ciencia natural como una ciencia de los fenómenos físicos; igualmente se habla a veces en la historia de fenómenos históricos, en la ciencia cultural de fenómenos culturales; y análogamente por lo que respecta a todas las ciencias de realidades. Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómeno en semejantes expresiones, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles; pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica. Estudiar estas modificaciones, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente, si queremos abrirnos el campo de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia.

En el último decenio se ha hablado en la filosofía y la psicología alemanas muchísimo de la fenomenología. [a] * En presunta coincidencia con las *Investigaciones lógicas,*[1] se concibe la fenomenología como un preludio de la psicología empírica, como una esfera de descripciones "inmanentes" de vivencias psíquicas que se mantienen —así se entiende esta inmanencia— rigurosamente dentro del marco de la *experiencia* interna. Mi oposición

* Todas estas llamadas hacen referencia al Apéndice crítico.

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* 2 tomos, 1900 y 1901.

a esta interpretación[1] ha servido de poco, según parece, y las explicaciones adjuntas, que precisan con rigor al menos algunos puntos capitales de la distinción, no se han entendido o se han dejado a un lado sin fijarse en ellas. De donde también las objeciones, perfectamente nulas, porque no alcanzan ni siquiera el simple *sentido* de mi exposición, contra mi crítica del método psicológico, una crítica que no negaba en absoluto el valor de la psicología moderna, ni desdeñaba en absoluto el trabajo experimental llevado a cabo por tantos hombres importantes, sino que ponía al desnudo ciertos defectos del método, en sentido literal radicales, de cuya rectificación depende necesariamente, a mi parecer, el que la psicología se eleve hasta un nivel científico superior y su campo de trabajo se ensanche en términos extraordinarios. Ocasión habrá aún de decir algunas palabras sobre las innecesarias defensas de la psicología contra mis supuestos "ataques".[a] Aquí toco esta disputa para subrayar enérgicamente por anticipado y en vista de las malas interpretaciones dominantes y preñadas de consecuencias, que *la fenomenología pura*, a la que queremos abrirnos el acceso en lo que sigue —la misma que en las *Investigaciones lógicas* se abrió campo por primera vez y cuyo sentido se me hizo cada vez más hondo y rico en el trabajo continuo del último decenio— *no es psicología.* Y que no son cuestiones accidentales de límites ni de términos, sino razones de *principio,* lo que impide su anexión a la psicología. Por grande que sea la significación metódica que por respecto a la psicología tiene que reivindicar para sí la fenomenología, como quiera que le aporta "fundamentos" esenciales, es (ya simplemente por ser ciencia de ideas) en tan escasa medida psicología como la geometría ciencia natural. Más aún, la distinción se presenta como más radical todavía que en el caso de esta comparación. Nada de esto hace variar el hecho de que la fenomenología se ocupe con la "conciencia", con todas las formas de vivencias, actos y correlatos de los actos. Verlo

[1] En el artículo "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos,* tomo I, pp. 316-18 (véase especialmente el pasaje sobre el concepto de experiencia, p. 316). Cf. la extensa discusión dedicada ya a la relación entre fenomenología y psicología descriptiva en mi "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99", *Archiv. f. system. Philosophie,* tomo X (1903), pp. 397, 400. No sabría cambiar hoy una palabra.

bien así requiere, ciertamente, no poco esfuerzo, dados los hábitos mentales dominantes. Eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu con que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos. problemas que hay que plantear plenamente de nuevo y que únicamente nos hace accesibles el horizonte despejado por todos lados, he aquí duras exigencias. Pero no se requiere nada menos que esto. De hecho, ello torna el adueñarse de la esencia de la fenomenología, el comprender el sentido peculiar de sus problemas y su relación con todas las demás ciencias (y en especial con la psicología) tan extraordinariamente difícil, que además de todo esto es necesaria una nueva *forma de actitud completamente distinta* de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales. Moverse libremente en ella, sin recaer para nada en las viejas actitudes, aprender a ver, distinguir y describir lo que está adelante de los ojos, requiere, encima, estudios específicos y trabajosos.

La principal tarea de este *primer* libro será buscar caminos por los cuales quepa superar a trozos, por decirlo así, las más que grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo. Partiremos de la posición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros,[a] de la conciencia tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esenciales de esta posición. Desarrollaremos luego un método de "reducciones fenomenológicas", con que podamos despejar los límites impuestos al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando el dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos purificados "trascendentalmente", y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar.

Tracemos un poco más precisamente todavía estas líneas preliminares, partiendo de la psicología, como lo piden los prejuicios de nuestro tiempo, pero también estrechas relaciones de las cosas.

La *psicología* es una ciencia empírica. Esto implica, dada la significación usual de la palabra experiencia, dos cosas:

1. La psicología es una ciencia de *hechos*, de *matters of fact* en el sentido de Hume.

2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los "fenómenos" de que trata como "fenomenología" psicológica son sucesos reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis.*

En contraste con esto, aquí *se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias* (como una ciencia "eidética"); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a "conocimientos esenciales" y *no fijar, en absoluto, "hechos"*. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura "esencia", o bien, en el pensamiento que se encarna en juicios, desde la universalidad fáctica ("empírica") hasta la universalidad "esencial", es la *reducción eidética.*[a]

En segundo lugar, se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales.[b] Otras reducciones, las específicamente trascendentales, "purifican" los fenómenos en el "mundo" real.[c] No una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología.

Lo que todo esto quiere decir más concretamente, sólo se aclarará en lo que sigue. Por el momento designa el marco esquemático de una serie de investigaciones iniciales. Sólo una observación considero necesario añadir aquí. Habrá sorprendido al lector que antes, en los dos puntos señalados, en lugar de la sola división de las ciencias en reales e ideales (o empíricas y aprioristicas) generalmente usada, aparezcan utilizadas más bien dos divisiones, correspondientes a las dos parejas de contrarios hecho y esencia, real y no real. La distinción de esta doble antítesis, en lugar de la antítesis entre real e ideal, se justificará a fondo en el curso ulterior de estas investigaciones (a saber, en el segundo libro). Allí se mostrará cómo el concepto de realidad ha menester de una fundamental restricción en virtud de la cual hay que establecer una distinción entre ser real y ser individual (ser temporal, pura y simplemente). El paso

a la esencia pura da, por un lado, un conocimiento esencial de algo real; por el otro lado, o con respecto a la esfera restante, un conocimiento esencial de algo irreal. Se mostrará, además, que todas las "vivencias" trascendentalmente purificadas son irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real. Estas irrealidades son, justo, lo que estudia la fenomenología, pero no como entidades singulares, sino en su esencia. Hasta qué punto, empero, sean accesibles a una investigación fenómenos trascendentales tomados como *facta* singulares, y qué relación pueda tener semejante investigación de hechos con la idea de la metafísica,[a] es cosa que sólo se podrá examinar en la serie final de investigaciones.

Pero en el *primer* libro no trataremos sólo la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que nos hacen visibles y accesibles la conciencia trascendentalmente purificada y sus correlatos esenciales; intentaremos también alcanzar ideas precisas acerca de la estructura más general de esta conciencia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales también que son propios de la nueva ciencia.[b]

En el *segundo** libro tratamos a fondo algunos grupos de problemas, particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias de la naturaleza física, la psicología y las *ciencias del espíritu, pero, por otra parte,* también con todas las demás ciencias apriorísticas. Los bocetos fenomenológicos aquí hechos brindan al par medios que serán bienvenidos para ahondar considerablemente la comprensión de la fenomenología lograda en el *primer* libro y adquirir una noción incomparablemente más rica del grandioso círculo de problemas de esta disciplina.

[c] Un *tercero** y último libro está dedicado a la idea de la filosofía. En él se hará comprender que la genuina filosofía, la idea de la cual es realizar la idea a su vez del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido *tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente*

* Husserl no llegó a publicar más que el primer libro. [T.]

riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía —"que pueda presentarse como *ciencia*".

Dado que la fenomenología va a fundarse aquí como una ciencia de esencias —como una ciencia apriorística, o, según también decimos, eidética, será útil anteponer a todos los esfuerzos que habrá que consagrar a la fenomenología misma una serie de discusiones fundamentales sobre las esencias y las ciencias de esencias y una defensa de los derechos naturales del conocimiento esencial frente al naturalismo.

Cerramos estas palabras iniciales con una pequeña discusión terminológica. Como ya hice en las *Investigaciones lógicas,* evito en lo posible las expresiones *a priori* y *a posteriori,* por afán de evitar las oscuridades y ambigüedades que las afectan en el uso corriente y que tanto confunden, así como también a causa de las mal afamadas doctrinas filosóficas que como mala herencia del pasado están entretejidas con ellas. Sólo se las utilizará en contextos que les quiten las ambigüedades y sólo como equivalentes de otros términos adjuntos a los que hayamos dado significaciones claras y unívocas; principalmente, allí donde se trate de hacer sonar paralelos históricos.

Quizá no estén las cosas del todo tan mal, en punto a ambigüedades capaces de extraviar, con las expresiones *ideas* e *ideal,* pero en conjunto están bastante mal, como harto me lo han hecho sentir las frecuentes interpretaciones erróneas de mis *Investigaciones lógicas.* A alterar la terminología me decide también la necesidad de mantener limpiamente separado del concepto general de esencia (formal o material) el *concepto kantiano de Idea,* que es sumamente importante. Utilizo, por ende, como palabra extranjera, el vocablo *eidos,* no usado todavía como término técnico, y, como palabra alemana, la voz *"esencia",* afectada de equívocos parecidos, en ocasiones ciertamente enojosos.

Con el mayor gusto hubiera eliminado también la palabra *real,* enojosamente cargada de significaciones, si se me hubiera ofrecido un sustituto aceptable.

En general advierto aún lo siguiente. Como no es lícito elegir términos técnicos que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía, y, ante todo, como los con-

ceptos filosóficos fundamentales no pueden fijarse en sendas definiciones por medio de conceptos identificables en todo momento sobre la base de intuiciones inmediatamente accesibles. antes bien, a su aclaración y definición definitiva tienen que preceder en general largas investigaciones, son frecuentemente indispensables locuciones compuestas, que ponen en fila *varias* expresiones del habla corriente, usuales en un sentido aproximadamente igual, destacando terminológicamente algunas de ellas. En filosofía no se puede decidir como en matemáticas; toda imitación del proceder de la matemática en este respecto, no es sólo infecunda, sino absurda y de las más nocivas consecuencias. Por lo demás, los anteriores términos técnicos han de recibir en las consideraciones que se desarrollarán un sentido fijo por medio de indicaciones precisas y evidentes en sí, mientras que habrá que renunciar a prolijas comparaciones críticas con la tradición filosófica en este respecto —como en todos, aunque sólo fuese en razón del volumen de este trabajo.

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FENOMENOLOGÍA PURA

Sección Primera

LAS ESENCIAS Y EL CONOCIMIENTO DE ELLAS

CAPÍTULO I

HECHOS Y ESENCIAS

§ 1. CONOCIMIENTO NATURAL Y EXPERIENCIA

El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia.[a] Dentro de la actitud teórica que llamamos *"natural"*, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el *mundo*. Las ciencias de esta actitud primitiva[1] son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras son las exclusivamente dominantes, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real" y —como todo lo real se funde en la unidad del mundo— "ser en el mundo".

A toda ciencia corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que *se dan* en sí mismos, y al menos parcialmente *en forma originaria*, los objetos del dominio. La intuición *en que se dan*, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la "natural", y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan *originariamente* es la *percepción*, entendida la palabra en el sentido habitual.[b] Darse originariamente algo real, "intuirlo" simplemente y "percibir" son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las cosas

[1] No se cuentan aquí historias. Al hablar aquí de primitiva, ni se necesita, ni se debe pensar en una génesis causal-psicológica, ni en una génesis histórico-evolutiva. A qué otros sentidos se alude, sólo se aclarará en forma reflexiva y científica más tarde. Pero, desde luego, siente cualquiera que la anterioridad del conocimiento concreto-empírico de hechos a cualquier otro, por ejemplo, a todo conocimiento ideal-matemático, no necesita tener un sentido temporal y es comprensible en un sentido intemporal.

físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la "intrafección". Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*. Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conciencia como "estando ahí él mismo" y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente.

El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teorético justo. No es éste el lugar de discutir cómo se presenta en detalle el método de la ciencia empírica, ni cómo funda su derecho a rebasar el estrecho marco de lo dado directamente en la experiencia. Ciencias del mundo, o ciencias de la actitud natural, son todas las llamadas *ciencias naturales* en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza *material,* pero también las de los seres animados con su naturaleza *psicofísica,* o sea, también la fisiología, la psicología, etc. Igualmente pertenecen a este grupo todas las llamadas *ciencias del espíritu,* la historia, las ciencias culturales, las disciplinas sociológicas de toda índole, pudiéndose dejar abierta por el momento la cuestión de si se debe equipararlas a las naturales u oponerlas a ellas, de si ellas mismas deben pasar por ciencias naturales o por ciencias de un tipo esencialmente nuevo.

§ 2. EL HECHO.
INSEPARABILIDAD DEL HECHO Y LA ESENCIA

Las ciencias empíricas[a] son *ciencias de "hechos"*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual,* lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en *este* punto

del tiempo tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física (o que se da a una con un cuerpo de esta forma), pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella de que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, *"contingente"*. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera. Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.

Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial,* y que por ende se refiere a una *universalidad esencial.* Cuando dijimos que todo hecho podría "bajo el punto de vista de su esencia peculiar" ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un* eidos *que hay que aprehender en su pureza,* y este *eidos* se halla sujeto a *verdades esenciales de diverso grado de universalidad.* Un objeto individual no es meramente individual; un "eso que está allí", un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido *"en sí mismo"* de tal o cual manera, *su índole peculiar,* su dosis de predicables *esenciales,* que necesitan convenirle (en cuanto "es tal como es en sí mismo") para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia y en la cima la esencia universal sonido en

general o más bien acústico en general —entendida puramente como el aspecto que la intuición puede destacar del sonido individual aisladamente o mediante una comparación con otros sonidos como "algo común"). Igualmente tiene toda cosa material su propia forma esencial y en la cima la forma universal "cosa material en general", como una determinación temporal en general, una duración, una figura, una materialidad en general. Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo *otro individuo,* y los *sumos* universales esenciales, de la índole que hemos indicado en los ejemplos anteriores, acotan *"regiones"* o *"categorías"* de *individuos.*[a]

§ 3. INTUICIÓN ESENCIAL E INTUICIÓN INDIVIDUAL[b]

Ante todo designo "esencia" lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo "lo que" semejante puede *"trasponerse en idea".* Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación)* —posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos,* sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.

Esta intuición en que la esencia se da, *en casos originariamente,* puede ser *adecuada,* como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia "sonido"; pero puede ser también más o menos imperfecta, "inadecuada", y no sólo por respecto a una mayor o menor *claridad* y *distinción.* Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo *puedan* darse[c] *"por un lado",* o por varios lados sucesivamente, pero nunca "por todos lados"; correlativamente, tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas, sino en intuiciones empíricas inadecuadas, "por un solo lado". Esto vale para toda esencia referente a *cosas,* y bajo todos los puntos de vista de los componentes de la extensión o de la materialidad; más aún, mirando mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente así, vale para *todas las realidades* en sentido estricto, por respecto a las cuales tomarán, ciertamente, las va-

gas expresiones "por un lado" y "por varios lados" significaciones precisas y se distinguirán diversas formas de inadecuación.

Por el momento bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros "escorzos" visibles por un solo lado; y que, prescindiendo de esta inadecuación, que perdura a través de todo curso y avance de intuiciones continuas y a pesar de todo lo que se gane con éstas, toda propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia; que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa y así *in infinitum*.

Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la intuición esencial, y esta última tiene, sea adecuada o no del modo correspondiente, el carácter de un acto en que *se da* algo. Pero esto implica lo siguiente:

La esencia (eidos) *es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.*

No se está aquí ante una analogía meramente superficial, sino ante una comunidad radical. *También la intuición esencial es rigurosamente intuición,* como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La generalización de la pareja de conceptos correlativos "intuición" y "objeto" no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas.[1] La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva "hace que se dé"; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto "originariamente", en su identidad *"personal"*. Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un "objeto", de un algo a que se dirige su mirada y que en ella "se da en sí mismo"; pero que luego cabe, en otros actos, "representarse", pensar vaga o dis-

1 Qué difícil es en nuestro tiempo a los psicólogos hacerse dueños de esta simple y de todo punto fundamental evidencia, lo muestra ejemplarmente la extraña polémica de O. Külpe contra mi doctrina de la intuición categorial en la obra, que acaba de llegar a mis manos, *Die Realisierung* I (1912), p. 127. Lamento ser mal comprendido por el eminente sabio. Pero una respuesta crítica es imposible allí donde la incomprensión es tan completa que no queda nada del *sentido* de las propias afirmaciones.

tintamente, convertir en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas —justo como todo *"objeto" en el sentido necesariamente lato de la lógica formal.* Todo posible objeto, o, dicho lógicamente, *"todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas"*, tiene, justo, *sus* modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su "identidad personal", lo "aprehende", antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial *es* también intuición, y es intuición en sentido plenario y no una mera y quizá vaga representación; siendo, así, una intuición en que se da *originariamente* la esencia o que aprehende ésta en su identidad "personal".[1] Mas, por otra parte, es una intuición de *índole* en principio *peculiar* y *nueva,* a saber, frente a las formas de intuición que son correlativas de las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual.

Cierto que en la índole peculiar de la intuición esencial entra el tener por base un capital ingrediente de intuición individual, a saber, un comparecer, un ser visible lo individual, aunque no sea una aprehensión de esto, ni un ponerlo en forma alguna como realidad; cierto es que, a consecuencia de ello, no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y de desarrollar la conciencia de un ejemplar —como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible; pero esto no altera en nada la circunstancia de que *las dos clases de intuiciones son en principio distintas,* y en frases como las que acabamos de formular sólo se dan a conocer sus relaciones esenciales. A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre "existencia" (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe indi-

[1] En las *Investigaciones lógicas* usé habitualmente la palabra ideación para la intuición en que se dan originariamente las esencias, y principalmente, incluso, para la adecuada. Pero es patentemente menester un concepto más libre que abarque toda conciencia simple y directamente dirigida a una esencia y que la aprese o ponga, incluyendo también toda conciencia oscura o ya no intuitiva.

vidualmente) y "esencia", entre el *hecho* y el *eidos.* Siguiendo el hilo conductor de estas relaciones, aprehendemos con *evidencia intelectual* las esencias conceptuales correspondientes a estos términos y desde ahora coordinadas con toda precisión, a la vez que quedan *pulcramente eliminadas todas las ideas, en parte místicas,* adscritas principalmente a los conceptos *eidos* (Idea), esencia.[1]

§ 4. INTUICIÓN ESENCIAL Y FANTASÍA. CONOCIMIENTO DE ESENCIAS INDEPENDIENTE DE TODO CONOCIMIENTO DE HECHOS

El *eidos,* la *esencia pura,* puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, del recuerdo, etc., pero igualmente bien *en meros datos de la fantasía.* Por ende, podemos, para aprehender una esencia en sí misma y *originariamente,* partir de las correspondientes intuiciones empíricas, *pero igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien "meramente imaginativas".*

Si producimos en la libre fantasía cualesquiera formas espaciales, melodías, procesos sociales, etc., o fingimos actos de experimentar algo, de agradarnos o desagradarnos algo, de querer algo, etc., en ellos podemos por "ideación" intuir originariamente, y en casos incluso adecuadamente, múltiples esencias puras: sean las esencias de la forma espacial, de la melodía, del proceso social, etc., *en general,* sean de una forma, melodía, etc., del respectivo *tipo* especial. Es indiferente el que tales cosas se hayan dado o no en una experiencia actual. Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alteraría en nada el carácter originario de la forma de darse las esencias correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales.

Con esto se halla en relación esencial el que *el poner* y ante todo el aprehender intuitivamente *esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos,* por

[1] Cf. mi artículo en *Logos,* I, p. 315.

lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas* la más insignificante verdad de hecho.

Así como todo pensar y enunciar hechos ha menester de la experiencia como fundamento (en cuanto la requiere *necesariamente la esencia de la justeza* de semejante pensar), de igual manera ha menester el pensar sobre esencias puras —el pensar que no enlaza ni mezcla hechos ni esencias— de la intuición esencial como base *en que se funde.*

§ 5. JUICIOS SOBRE ESENCIAS. JUICIOS DE VALIDEZ UNIVERSAL EIDÉTICA

Pero hay que advertir lo siguiente. Juzgar *sobre* esencias y relaciones esenciales y juzgar eidético en general no es, en vista de la amplitud que tenemos que dar a este último concepto, lo mismo; *el conocimiento eidético no tiene en todas sus proposiciones esencias por "objetos sobre los cuales" verse;* y lo que con esto se halla en estrecha relación: intuición esencial —tomada como hasta aquí— como una forma de conciencia análoga a la experiencia, a la aprehensión de existencias, en que se aprehende *objetivamente* una esencia, así como en la experiencia se aprehende algo individual, no es la única forma de conciencia que entraña esencias, excluyendo toda posición de *existencias.* De las esencias se puede tener conciencia intuitiva, e incluso se las puede aprehender en cierto modo, sin que lleguen a ser "objetos sobre los cuales" verse nada.

Partamos del juzgar. Hablando más exactamente, se trata de la distinción entre juicios *sobre* esencias y juicios que juzgan de un modo indeterminadamente universal y sin poner, mezclando las cosas, nada individual, pero *sobre algo individual, aunque puramente como caso singular de las esencias* tomado en el modo del *"en general".* Así, en la geometría pura, no juzgamos por lo regular sobre el *eidos* recta, o ángulo, o triángulo, o sección cónica, etc., sino sobre la recta, y el ángulo en general o "en cuanto tales", sobre triángulos individuales en general, o secciones cónicas individuales en general. Semejantes juicios universales tienen el carácter de la *universalidad esencial,* de la universalidad "pura", o, como también se dice, *"rigurosa", absolutamente "incondicionada".*

Supongamos, en gracia a la sencillez, que se trata de axiomas, de juicios inmediatamente evidentes, a los cuales conducen en efecto todos los restantes juicios en una fundamentación mediata. Semejantes juicios —en cuanto juzgan, como se supone aquí, sobre singularidades individuales en el modo indicado— han menester, para su fundamentación noética, esto es, para hacerse intelectualmente evidentes, de una cierta intuición esencial, que también se pudiera designar (en un sentido *modificado*) como aprehensión esencial; y también ésta, así como la intuición que hace de las esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia de ellas. También para ella bastan meras representaciones de la fantasía o más bien visiones de la fantasía; la visión es, en cuanto tal, consciente, es un "fenómeno", pero no está aprehendida como existente. Cuando, por ejemplo, juzgamos con universalidad esencial (universalidad incondicionada, "pura") "un color en general es distinto de un sonido en general", se confirma lo acabado de decir. Un caso singular de la esencia color o un caso singular de la esencia sonido es intuitivamente "representable", y justo *como* caso singular de su esencia; existe a la vez y en cierta forma una intuición de la fantasía (sin posición de existencia) y una intuición esencial, pero esta última no como una intuición que hace de la esencia un *objeto*. Mas en la naturaleza de las cosas entra el que estemos en todo tiempo en libertad de tomar la correspondiente actitud objetivante o el que ésta sea, justo, una posibilidad esencial. De conformidad con el cambio de actitud, cambiaría también el juicio, diciendo ahora: la esencia (el "género") color es distinta de la esencia (el género) sonido. Y así por todas partes.

A la inversa, puede *transformarse con perfecta equivalencia todo juicio sobre esencias en un juicio absolutamente universal sobre casos singulares de estas esencias en cuanto tales.* De este modo *se relacionan puros juicios esenciales* (juicios puramente eidéticos), *cualquiera que pueda ser su forma lógica.* Lo común a ellos es que no ponen ningún ser individual, aun cuando juzguen sobre lo individual —justo porque juzgan en pura universalidad esencial.

§ 6. ALGUNOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES. UNIVERSALIDAD Y NECESIDAD

De un modo evidente están en relación estas ideas: *juzgar* eidético, *juicio* eidético o *proposición* eidética, *verdad* (o proposición verdadera) eidética; como correlato de esta última idea: la *relación* eidética pura y simple (la existente en la verdad eidética); finalmente, como correlato de las primeras ideas: la *relación* eidética en el sentido *modificado* de lo meramente *mental*, en el sentido de aquello que se enjuicia puramente como tal o sea pudiendo existir o no existir.

Todo caso eidético especial y singular de una relación eidética universal se llama, *en cuanto* es tal, una *necesidad esencial*. *Universalidad esencial y necesidad esencial son, pues, correlatos.* Sin embargo, es vacilante el uso del término necesidad, como consecuencia de las correlaciones indicadas: también los juicios correspondientes se llaman necesarios. Pero es importante advertir las distinciones y ante todo no designar como necesidad la universalidad esencial misma (según se hace habitualmente). El tener conciencia de una necesidad, o, más exactamente, el juzgar como fenómeno de conciencia en que una relación se presenta como caso especial de una universalidad eidética, se llama *apodíctico;* el juicio mismo, o la proposición, *consecuencia apodíctica* (o, también, apodícticamente "necesaria") del juicio universal a que se refiere. Las proposiciones enunciadas sobre las relaciones entre universalidad, necesidad, apodicticidad pueden tomarse también más universalmente, de suerte que valgan para cualesquiera esferas y no sólo para las puramente eidéticas. Pero patentemente cobran dentro de los límites de lo eidético un sentido señalado y especialmente importante.

Muy importante es también la combinación del juzgar *eidético* sobre lo individual en general con el *poner la existencia* de lo individual. Se transporta la universalidad esencial a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente universal de individuos (que recibe su tesis como existente). Entra aquí toda "aplicación" de verdades geométricas a casos de la naturaleza (puesta como real). La relación puesta como real es entonces un *hecho* en cuanto es una realidad indi-

vidual, pero es una *necesidad eidética* en cuanto es un caso individual de una universalidad esencial.

No se debe confundir la *universalidad ilimitada de las leyes de la naturaleza* con la *universalidad esencial.* La proposición "todos los cuerpos son pesados" no pone, sin duda, cosa alguna determinada como existente dentro del todo de la naturaleza. A pesar de ello, no tiene la universalidad incondicionada de las proposiciones eidéticamente universales, en cuanto que, de conformidad con su sentido de ley natural, siempre lleva consigo un poner una existencia, a saber, la de la naturaleza misma, la de la realidad espacial-temporal: todos los cuerpos —*de la naturaleza,* todos los cuerpos "reales"— son pesados. En cambio, tiene la proposición "todas las cosas materiales son extensas" validez eidética, y puede tomarse por *puramente* eidética, con tal que se elimine la tesis de existencia practicada del lado del sujeto. La proposición enuncia lo que se funda puramente en la esencia de una cosa material y en la esencia de la extensión, y lo que podemos traer a evidencia intelectual como validez universal "incondicionada". Esto sucede porque hacemos que se nos dé originariamente la esencia de la cosa material (quizá sobre la base de una libre ficción de una cosa semejante), para dar luego, en el seno de esta conciencia en que se nos da la esencia, los pasos mentales que requiere la "evidencia intelectual" —el darse originariamente la relación esencial sentada expresamente por la proposición. El corresponder a semejantes verdades algo *real* en el espacio no es un mero *factum,* sino, en cuanto caso especial de leyes esenciales, una *necesidad esencial.* Hecho es sólo lo real mismo a que se hace la aplicación.

§ 7. CIENCIAS DE HECHOS Y CIENCIAS DE ESENCIAS

La relación (ella misma eidética)[a] que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual corresponde a cada objeto individual una esencia como *su* esencia, lo mismo que, a la inversa, responden a toda esencia individuos posibles, que serían los casos particulares y fácticos de ella, es el fundamento de una mutua relación paralela entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Hay *ciencias de esencias puras,* como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura

del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de todo poner hechos en todos sus pasos mentales; o, lo que es equivalente, *en ellas no puede tomar la función de fundamentación la experiencia en cuanto experiencia,* esto es, en cuanto forma de conciencia que aprehende o pone la realidad o la existencia. Allí donde entra en función en ellas la experiencia, no entra en función, sin embargo, *en cuanto* experiencia. El *geómetra* que dibuja sus figuras en el encerado traza líneas fácticamente existentes en el encerado fácticamente existente. Pero su experimentar lo trazado, *qua* experimentar, no es en mayor medida que su trazar físicamente el *fundamento* de su intuir y pensar geométricos esenciales. De donde que sea lo mismo que al proceder así esté alucinado o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas o construcciones en el mundo de la fantasía. Muy distinto es lo que pasa en el *investigador de la naturaleza.* Éste observa y experimenta, esto es, constata una *existencia* empírica, o *el experimentar es para él un acto de fundamentación,* que nunca sería reemplazable por un mero imaginar. Justo por ello son los conceptos de ciencia de *hechos* y ciencia *empírica* conceptos equivalentes. Mas para el *geómetra,* que no investiga realidades, sino "posibilidades ideales", no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, *la intuición esencial el acto de fundamentación última.*

Así es en todas las ciencias eidéticas. En las relaciones esenciales (o los axiomas eidéticos) aprehensibles en una evidencia intelectual inmediata se fundan las mediatas, que se dan en el pensar de evidencia intelectual mediata, y que se dan en éste según principios que son de una evidencia intelectual absolutamente inmediata. *Todo paso de fundamentación mediata es, según esto, apodíctica y eidéticamente necesario.* Lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, el proceder *exclusivamente eidético,* el no dar a conocer desde un principio, ni ulteriormente, más relaciones que aquellas que tienen una validez eidética, o que puede hacerse que se den originariamente en forma inmediata (en cuanto inmediatamente fundadas en esencias originariamente intuidas), o que pueden "concluirse" de semejantes relaciones "axiomáticas" por medio de una inferencia pura.

Con esto se relaciona el *ideal práctico de la ciencia eidética exacta,* que en rigor únicamente ha sabido realizar la matemática más reciente: [a] prestar a toda ciencia eidética el más alto grado de racionalidad, reduciendo todos los pasos mediatos del pensamiento a meras subsunciones bajo los axiomas del respectivo dominio eidético, conjugados sistemáticamente de una vez para todas, y, allí donde no se trata desde luego de la lógica "formal" o "pura" (en el sentido *más amplio,* de la *mathesis universalis*),[1] acudiendo a todos los axiomas de esta última.

Y con esto se relaciona a su vez el *ideal de la "matematización",* que es, como el ideal a que se acaba de hacer referencia, de gran significación epistemológico-práctica para todas las disciplinas eidéticas "exactas", cuyos conocimientos todos (como, por ejemplo, los de la geometría) están encerrados con necesidad puramente deductiva en la universalidad de unos pocos axiomas. Pero éste no es el lugar de ahondar en esta cuestión.[2]

§ 8. RELACIONES DE DEPENDENCIA ENTRE LA CIENCIA DE HECHOS Y LA CIENCIA DE ESENCIAS

Tras de lo anterior resulta claro que el *sentido* de la ciencia eidética *excluye en principio todo tomar en cuenta resultados de las ciencias empíricas.* Las tesis de realidad que aparecen en las afirmaciones inmediatas de estas ciencias corren a través de todas las mediatas. De hechos se siguen siempre sólo hechos.

Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos.* No hay *ninguna* que, *plenamente desarrollada como ciencia,* pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales.* Pues, *en primer lugar,* es comprensible de suyo que una ciencia empírica, siempre que lleva a cabo fundamentaciones mediatas de esencias, tiene que proceder con arreglo a los principios *formales* de que trata la lógica formal. En general y dado que se dirige, como ciencia, a objetos,

1 Cf. sobre la idea de la lógica pura como *mathesis universalis* las *Investigaciones lógicas,* tomo I, capítulo final.

2 Cf. más adelante la sección III, cap. 1, § 70.

tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la *objetividad en general.* Con esto entra en relación con el complejo de las disciplinas ontológico-formales, que abarca, junto a la lógica formal en sentido estricto, las restantes disciplinas de la *"mathesis universalis"* formal (o sea, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad). A esto se añade, *en segundo término*, que todo hecho implica un contenido esencial *material* y toda verdad eidética inherente a las esencias puras encerradas en este contenido da forzosamente una ley a que está sujeto el caso singular fáctico y dado, lo mismo que todo caso singular posible en general.

§ 9. REGIÓN Y EIDÉTICA REGIONAL

Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material *sumo,* a una *"región"* de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una *ciencia regional eidética* o, como también podemos decir, una *ontología regional.* Suponemos que en la esencia regional, o en los distintos géneros que la componen, se fundan tan ricamente ramificados conocimientos, que merece la pena hablar de su despliegue sistemático como de una ciencia o de todo un complejo de disciplinas ontológicas correspondientes a los distintos componentes del género de la región. De la amplia medida en que se realiza efectivamente esta suposición podremos convencernos en abundancia. Según esto, estará también toda ciencia empírica incluida en el ámbito de una región en esencial relación, lo mismo que con las disciplinas formales, también con las ontológicas regionales. Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas.* Pues es cosa que se comprende totalmente de suyo (caso de ser exacta la suposición hecha) que el rico contenido de conocimientos que se refieren de un modo puro, *absolutamente* válido, a todos los posibles objetos de la región —en tanto que en parte son inherentes a la forma vacía de la objetividad general, en parte al *eidos* de la región, que representa, por decirlo así, una *forma material necesaria* de todos los objetos de la región— no pueden

carecer de importancia para la investigación de los hechos empíricos.

En esta forma corresponde, por ejemplo, a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la *ontología de la naturaleza*), en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un *eidos* captable en su pureza, la "esencia" *naturaleza en general,* con una infinita copia de relaciones esenciales encerradas en ella. Si nos formamos la *idea de una ciencia empírica, pero perfectamente racionalizada,* esto es, de una ciencia que ha ido en la teorización tan lejos como para que todo lo especial incluido en ella se encuentre reducido a sus fundamentos más universales y más de principio, claro resulta que *la realización de esta idea depende esencialmente de que se desarrollen acabadamente las respectivas ciencias eidéticas;* o sea, junto a la *mathesis formal,* relacionada de igual modo con todas las ciencias, depende en especial de que se desarrollen acabadamente las *disciplinas ontológico-materiales* que exponen en su pureza racional, esto es, justo eidéticamente, la *esencia* de la naturaleza y consiguientemente todas las formas esenciales de objetos naturales. Y esto es válido, como de suyo se comprende, para cualquier otra región.

También bajo el punto de vista *epistemológico-práctico* cabe esperar por anticipado que cuanto más se acerque una ciencia empírica al nivel "racional", al nivel de la ciencia "exacta", nomológica, o sea, cuanto más alto sea el grado en que disponga de disciplinas eidéticas acabadamente desarrolladas como de bases y se sirva de ellas para sus fundamentaciones, tanto más se acrecentará el volumen y la fuerza de sus resultados epistemológico-prácticos.

Es lo que confirma la evolución de las ciencias naturales racionales, las ciencias físicas. Su gran época comienza, en efecto, en la edad moderna, justo cuando se supo hacer fecunda de una vez y en gran estilo para el método de la física la geometría, ya desarrollada altamente como pura eidética en la antigüedad (y, en lo esencial, en la escuela platónica). Entonces se ve claro que la *esencia* de la cosa material es ser *res extensa* y que, por endé, *es la geometría la disciplina ontológica referente a un factor esencial de semejante tipo de cosa, la forma espacial.* Pero también se ve claro que la esencia universal (regional, en

nuestra terminología) de la cosa va mucho más lejos. Esto se revela en que la evolución sigue a la vez una dirección en que se desarrolla *una serie de nuevas disciplinas* coordinables con la geometría y *llamadas a desempeñar la misma función de racionalizar lo empírico.* La magnífica floración de las ciencias matemáticas formales y materiales brota de esta tendencia. Con apasionado celo se las desarrolla como ciencias *puramente* racionales (como *ontologías eidéticas,* en nuestro sentido), o se las crea del todo, y, encima (así en los comienzos de la edad moderna como largo tiempo después todavía), no por ellas mismas, sino en servicio de las ciencias empíricas. Y ellas produjeron, en efecto, con toda abundancia los esperados frutos en la evolución paralela de la tan admirada física racional.

§ 10. REGIÓN Y CATEGORÍA. LA REGIÓN ANALÍTICA Y SUS CATEGORÍAS

Si nos adentramos en una ciencia eidética cualquiera, por ejemplo, en la ontología de la naturaleza, no nos encontramos (esto es, en efecto, lo normal) enfrentados a esencias como objetos, sino a objetos de las esencias, que en nuestro ejemplo están subordinados a la región naturaleza. Pero a la vez observamos que *"objeto"* es un término para designar muchas clases de entidades, bien que relacionadas entre sí, por ejemplo, "cosa", "propiedad", "relación", "conjunto", "orden", etc., que patentemente no son equivalentes unas a otras, sino que en cada caso remiten a una forma de objetividad que tiene, por decirlo así, el privilegio de representar la *objetividad prístina,* por respecto a la cual se presentan todas las demás en cierto modo como meras variantes. En nuestro ejemplo tiene este privilegio, naturalmente, la *cosa misma,* frente a las propiedades, relaciones, etc., de la cosa. Pero esto es justamente un fragmento de aquella constitución formal sin aclarar la cual resultaría confuso y enmarañado lo mismo todo hablar de un objeto que de una región de objetos. Resultado de esta aclaración, a la que vamos a dedicar las consideraciones siguientes, será de suyo el importante *concepto de categoría,* que está relacionado con el concepto de región.

Categoría es una palabra que, por una parte, en la combina-

ción *"categoría de una región"*, remite precisamente a la región respectiva, por ejemplo, la región naturaleza física; pero, por otra parte, pone a la determinada *región material* del caso en relación con la *forma de región en general*, o, lo que es lo mismo, con la *esencia formal objeto en general* y con las *categorías formales* inherentes a esta esencia.

Ante todo, una observación que no carece de importancia. La ontología formal parece, por el pronto, entrar en una misma serie con las ontologías materiales, en cuanto que la esencia formal de un objeto en general y las esencias regionales parecen desempeñar una y otras el mismo papel.[a] Se sentirá, por ende, la inclinación a hablar, en lugar de regiones pura y simplemente, como hasta aquí, más bien de regiones materiales, y a agregar a éstas la *"región fomal"*. Si aceptamos este modo de hablar, es menester, sin embargo, cierta cautela. Hay, por un lado, *esencias materiales,* que son, en cierto sentido, las *"verdaderas" esencias.* Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia,* que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente "vacía", una esencia que *se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles;* que en su formal universalidad tiene bajo sí todas las universalidades materiales, incluso las más altas, y les prescribe *leyes* por medio de las verdades formales relativas a ella. La llamada "región formal" no es, pues, algo coordinado a las regiones materiales (las regiones, pura y simplemente); *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general,* que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien *bajo* sí (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos esenciales especiales o dotados de un contenido material. Esta subordinación de lo material a lo formal se denuncia en que *la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles (scilicet,* de todas las "verdaderas" ontologías, las "materiales"), en que *prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas* —incluida aquella constitución que tenemos que estudiar ahora con vistas a la distinción de región y categoría.

Si partimos de la ontología formal (siempre entendida como la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*),

es ésta, como ya sabemos, una ciencia eidética del objeto en general. Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. Pero todas juntas remiten a un pequeño grupo de verdades inmediatas o "fundamentales" que funcionan en las disciplinas puramente lógicas como *"axiomas"*. Definimos, pues, como *categorías lógicas* o *categorías de la región lógica objeto en general* los *conceptos puramente lógicos y fundamentales* que aparecen en estos axiomas —conceptos que determinan dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto en general, o que expresan las determinaciones absolutamente necesarias y constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera— en la medida en que haya de poder ser en general un algo. Como lo puramente lógico en nuestro sentido, deslindado con absoluta exactitud, determina el único concepto filosóficamente importante (y por cierto, que de importancia fundamental) de lo *"analítico"*[1] frente a lo *"sintético"*, llamamos a estas categorías también las *analíticas*.

Ejemplos de categorías lógicas son, pues, conceptos como los de propiedad, cualidad relativa, relación, identidad, igualdad, conjunto o colección, número, todo y parte, género y especie, etc. Pero también entran aquí las *categorías significativas*, los conceptos fundamentales de las diversas formas de proposiciones, miembros y formas de éstas, conceptos que son inherentes a la esencia de la proposición (apófansis); entrando aquí, con arreglo a nuestra definición, en vista de las verdades esenciales que vinculan entre sí el "objeto en general" y la "significación en general", de tal suerte que las verdades puras sobre las significaciones son traducibles en verdades puras sobre los objetos. Justo por esto es la "lógica apofántica", aun cuando trata exclusivamente de las significaciones, un miembro de la ontología formal tomada en su sentido más comprensivo. Empero, hay que poner aparte, como un grupo peculiar, las categorías significativas, enfrentándoles las restantes como las *categorías objetivo-formales*, en sentido *plenario*.[2]

[1] Cf. *Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación III, §§ 11 *s*.

[2] Cf. sobre la división de las categorías lógicas en categorías significa-

Señalamos aún aquí que por categorías podemos entender, de un lado, los conceptos en el sentido de significación, pero, de otro lado, también, y mejor aún, las esencias formales mismas que encuentran su expresión en estas significaciones. Por ejemplo, la "categoría" relación, pluralidad, etc., quiere decir, en último término, el *eidos* formal relación en general, pluralidad en general, etc. El equívoco sólo es peligroso mientras no se ha aprendido a distinguir pulcramente lo que aquí hay que distinguir siempre: la "significación" y lo que puede recibir "expresión" *por medio* de la significación; y también: la significación y la objetividad significada. Bajo el punto de vista terminológico, puede distinguirse expresamente entre *conceptos categoriales* (entendidos como significaciones) y *esencias categoriales.*

§ 11. OBJETIVIDADES SINTÁCTICAS Y SUSTRATOS ÚLTIMOS. CATEGORÍAS SINTÁCTICAS

Es menester ahora hacer una importante distinción dentro del dominio de las objetividades en general que se refleja dentro de la morfología de las significaciones en la distinción ("gramatical pura") entre "formas sintácticas" y "sustratos" o, también, materias sintácticas. Con esto se anuncia una división de las categorías ontológico-formales en *categorías sintácticas* y *categorías del sustrato,* que va a dilucidarse con más detalle.

Por *objetividades sintácticas* entendemos aquellas que se derivan de otras objetividades por medio de *"formas sintácticas".* Las categorías correspondientes a estas formas las llamamos *categorías sintácticas.* Aquí entran, por ejemplo, las categorías relación, cualidad, unidad, pluralidad, número, orden, número ordinal, etc. Podemos describir la situación esencial que tiene

tivas y categorías ontológico-formales las *Investigaciones lógicas,* tomo I, § 67. Especialmente a las categorías todo y parte se refiere la Investigación III, del tomo II; el término ontología, repelente por razones históricas, no me atreví a emplearlo entonces todavía, por lo que califiqué esta investigación (l. c., p. 222 de la primera edición) de fragmento de una *"teoría a priori de los objetos en cuanto tales",* que es lo que A. v. Meinong contrajo en la expresión "teoría del objeto". Por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más exacto volver a poner en vigor el viejo término ontología.

lugar aquí de la siguiente manera. Todo objeto, en tanto es explicitable, referente a otros objetos, en suma, lógicamente determinable, adopta diversas formas sintácticas; como correlatos del pensar que lo determina se constituyen objetividades de grado superior: cualidades y objetos cualitativamente determinados, relaciones entre toda clase de objetos, pluralidades de unidades, miembros de órdenes, objetos determinados por números ordinales, etc. Si el pensar es un pensar predicativo, brotan paso a paso expresiones con los correspondientes cuerpos apofánticos de significaciones, que reflejan toda la organización y formas de las objetividades sintácticas en sintaxis significativas exactamente paralelas. Todas estas objetividades categoriales[1] pueden funcionar, lo mismo que las objetividades en general, como sustratos, a su vez, de entidades categoriales, de las que cabe decir otro tanto, y así sucesivamente. A la inversa, cada una de estas entidades remite con evidencia a *sustratos últimos*, a objetos de primero o ínfimo grado, o sea, a objetos *que ya no son entidades categoriales sintácticas*, que en sí mismos ya no encierran nada de aquellas formas ontológicas que son meros correlatos de las funciones del pensamiento (atribuir, negar, referir, enlazar, numerar, etc.). De acuerdo con esto, se divide la región formal objetividad en general en sustratos últimos y objetividades sintácticas. A estas últimas las llamamos *derivados sintácticos* de los correspondientes sustratos, en los cuales entran también todos los "individuos", como veremos en seguida. Cuando hablamos de una propiedad individual, de una relación individual, etc., se llaman éstas objetos derivados en gracia, naturalmente, a los sustratos de que derivan.

Observemos aún lo siguiente. A los últimos sustratos sin forma sintáctica también se llega por el lado de la morfología de las significaciones. Toda proposición y todo posible miembro de una proposición encierra como sustrato de sus formas apofánticas los llamados "términos". Éstos pueden ser términos en un sentido meramente relativo, a saber, encerrar a su vez forma (por ejemplo, la forma plural, atribuciones, etc.).[a] Pero en todo caso llegamos, y necesariamente, a *últimos términos*, a últimos

[1] Cf. *Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación VI, sección II, especialmente §§ 46 *s*.

sustratos que ya no encierran en sí nada de una forma sintáctica.[1]

§ 12. GÉNERO Y ESPECIE[a]

Es ahora menester un nuevo grupo de distinciones categoriales, incluido en la esfera total de las esencias. Toda esencia, sea una esencia dotada de contenido material o una esencia vacía (o sea, lógico-pura), se inserta en una serie gradual de esencias, en la serie gradual de *lo general y lo especial.* A esta serie son necesariamente inherentes dos límites jamás coincidentes. Descendiendo, llegamos a las *ínfimas diferencias específicas* o, como también decimos, a las *singularidades eidéticas;* ascendiendo a través de las esencias específicas y genéricas, llegamos a un *sumo género.* Las singularidades eidéticas son esencias que, sin duda, tienen necesariamente sobre sí, como géneros suyos, esencias "más generales", pero que ya no tienen bajo sí esencias más especiales, por respecto a las cuales fueran ellas mismas especies (especies próximas o géneros intermedios más altos). Asimismo es el sumo aquel género que ya no tiene sobre sí ningún género.

En este sentido es, dentro del dominio lógico puro de las significaciones, "significación en general" el sumo género; cada forma determinada de proposición, cada forma determinada de miembro de proposición, una singularidad eidética; la proposición en general un género intermedio. Igualmente es el número cardinal en general un sumo género. Dos, tres, etc., son sus ínfimas diferencias o singularidades eidéticas. En las esferas de contenido material son, por ejemplo, cosa en general, cualidad sensible, figura espacial, vivencia en general, sumos géneros; los elementos esenciales integrantes de las determinadas cosas, determinadas cualidades sensibles, figuras espaciales, vivencias como tales, son singularidades eidéticas y a la vez dotadas de contenido material.

1 El desarrollo detallado de la teoría de las "formas sintácticas" y "materias sintácticas", muy importante para la morfología de las significaciones —esta parte fundamental de una "gramática *a priori*"—, lo publicaré al dar a luz mis lecciones de muchos años sobre lógica pura. Sobre la gramática "pura" y los problemas generales de una morfología de las significaciones, cf. *Investigaciones lógicas,* tomo II, Investigación IV.[b]

A *estas* relaciones esenciales caracterizadas por el género y la especie (que no son relaciones de clases o de conjuntos) es inherente que en la esencia especial esté *"contenida* directa o indirectamente" la general en un sentido determinado cuya índole peculiar cabe aprehender en la intuición eidética. Justo por esto reduce mas de un investigador la relación del género y la especie eidéticos con la especie eidética menos general a una entre las relaciones de la "parte"-con el "todo". "Todo" y "parte" tienen aquí precisamente el sentido, más alto, de "continente" y "contenido", del cual es un caso particular la relación eidética entre las especies. Lo singular eidético implica, pues, la totalidad de las universalidades que están sobre él y que a su vez "están encajadas unas en otras" y gradualmente, lo superior siempre en lo inferior.

§ 13. GENERALIZACIÓN Y FORMALIZACIÓN

Rigurosamente, hay que distinguir las relaciones de la generalización y la especialización por respecto a las relaciones, esencialmente heterogéneas, de la *"generalización" de lo dotado de un contenido material en lo formal lógico-puro,* o, a la inversa, de la *donación de un contenido material* a algo lógicamente formal. Con otras palabras: la generalización es algo totalmente distinto de la *formalización,* que desempeña, por ejemplo, en el análisis matemático un papel tan grande; y la especialización. algo totalmente distinto de la *desformalización,* entendida como el llenar una forma vacía lógico-matemática o una verdad formal.

Con arreglo a esto, no debe confundirse la subordinación de una *esencia* a la universalidad formal de una esencia *lógico-pura* con la subordinación de una esencia a sus *géneros* esenciales superiores. Así, está, por ejemplo, la esencia triángulo subordinada al sumo género figura espacial, la esencia rojo al sumo género cualidad sensible. Por otra parte, está rojo, triángulo, y están todas las esencias, así homogéneas como heterogéneas, subordinadas al término categorial "esencia", que no tiene en modo alguno el carácter de un género esencial por respecto *a ninguna de ellas.* Considerar "la esencia" como género de las esencias dotadas de un contenido material fuera tan absurdo

como considerar el objeto en general (el algo vacío) como género de toda clase de objetos y luego interpretarlo, como es tan natural cuan erróneo, pura y simplemente como el uno y único género sumo, como el género de todos los géneros. Más bien habrá que designar todas las categorías ontológico-formales como singularidades eidéticas que tienen su sumo género en la esencia "categoría ontológico-formal en general".

Igualmente es cosa clara que todo raciocinio determinado, digamos un raciocinio al servicio de la física, es un caso singular de una determinada forma lógico-pura de raciocinio; toda determinada proposición de la física, caso singular de una forma de proposición, etc. Pero las formas puras no son géneros de las proposiciones dotadas de contenido material o de los raciocinios, sino tan sólo ínfimas diferencias, a saber, de los géneros lógico-puros, proposición, raciocinio, que, como todos los géneros análogos, tienen su género pura y simplemente sumo, "significación[a] en general" [b]. El llenar las formas lógicas vacías (y en la *mathesis universalis* no hay otras cosa que formas vacías) es, pues, una operación totalmente distinta de la genuina especialización hasta llegar a la última diferenciación. Así puede comprobarse por todas partes; por ejemplo, el paso del espacio a la "multiplicidad euclidiana" no es una generalización, sino una "generalización" *formal.*

Para comprobar esta radical distinción hay que remontarse, como en todos los casos semejantes, a la intuición esencial, que nos enseña en seguida que las esencias lógico-formales (por ejemplo, las categorías) no "residen" en los casos singulares dotados de contenido material como el rojo general en los distintos matices de rojo, o como el "color" en el rojo o el azul, y que tampoco están "contenidas" en ellos en el sentido propio en que se tendría con la relación entre el todo y la parte, en el usual sentido estricto, una comunidad de naturaleza suficiente para justificar el hablar de un *estar contenido.*

Ninguna extensa dilucidación ha menester el señalar que tampoco hay que confundir la subsunción de algo individual, en general, de un "esto que está aquí", bajo una esencia (subsunción que tiene distinto carácter según que se trate de una ínfima diferencia o de un género) con la *subordinación* de una esencia a su especie superior o a un género.

Señalemos tan sólo, igualmente, el cambiante sentido en que se habla de *extensión*, refiriéndose especialmente a la función de las esencias en los juicios universales. Es algo que hay patentemente que diferenciar de los conceptos que hemos distinguido. Toda esencia que no sea una ínfima diferencia tiene una *extensión eidética*, una extensión de especialidades y últimamente, en todo caso, de singularidades eidéticas. Toda esencia formal tiene, por otra parte, su *extensión "matemática"*, también formal. Además tiene toda esencia en general su extensión de casos *individuales*, un conjunto y totalidad ideal de posibles "estos", a los que se la puede referir en el pensar universal-eidético. Hablar de *extensión empírica* quiere decir más: el restringirse a una esfera de la *existencia* por medio de una posición de existencia que interviene anulando la universalidad *pura*. Todo esto es transferible, naturalmente, de las esencias a los "conceptos" como significaciones.

§ 14. LAS CATEGORÍAS DEL SUSTRATO. LA ESENCIA Y EL τόδε τι

Llamamos además la atención sobre la distinción entre *sustratos* "llenos", *"dotados de contenido material"*, las objetividades sintácticas paralelamente "llenas", "dotadas de contenido material", y los *sustratos vacíos* con las objetividades sintácticas formadas de ellos, las variantes del algo vacío. Esta última clase no es en modo alguno una clase en cuanto tal vacía o mísera, puesto que se determina como la totalidad de las relaciones que entran en el contenido de la lógica pura como *mathesis universalis*, con todas las objetividades categoriales de que están construidas estas relaciones. Así, pues, toda relación expresada con cualquier axioma o teorema silogístico o aritmético, todo número, toda fórmula aritmética, toda función del análisis puro, toda multiplicidad euclidiana o no euclidiana bien definida de suyo, entra en esta clase.

Si ahora nos fijamos con preferencia en la clase de objetividades dotadas de contenido material, llegamos a *últimos sustratos dotados de contenido material* como núcleos de todas las formaciones sintácticas. A estos núcleos corresponden las *categorías del sustrato*, que se ordenan bajo los dos epígrafes cardinales y disyuntivos *"esencia última dotada de contenido material"* y

"*esto que está aquí*" o el puro caso individual sin forma sintáctica. El término individuo, que aquí se ofrece, resulta en este caso impropio, porque justamente la indivisibilidad que, como quiera que se la defina, entra en la significación de la palabra, no debe recogerse en este concepto, antes bien hay que reservarla para el concepto especial y totalmente indispensable de individuo. Adoptamos, por ende, la expresión aristotélica τόδε τι, que, al menos en su tenor literal, no implica este sentido. Hemos enfrentado la última esencia informe y el esto que está aquí; ahora tenemos que fijar la esencial conexión que impera entre ellos y que consiste en que todo esto que está aquí tiene *su* esencia dotada de contenido material, la cual tiene a su vez el carácter de esencia de un sustrato sin forma en el sentido indicado.

§ 15. OBJETOS INDEPENDIENTES Y DEPENDIENTES. EL CONCRETO Y EL INDIVIDUO

Necesitamos todavía una distinción fundamental más, la distinción entre *objetos independientes* y *dependientes*. Dependiente es, por ejemplo, una forma categorial, en cuanto que remite necesariamente a un sustrato del que es la forma. El sustrato y la forma son esencias referidas la una a la otra, inconcebibles "una sin otra". En este amplísimo sentido es, pues, la forma lógico-pura, por ejemplo, la forma lógico-categorial objeto, dependiente respecto de todas las materias de objetos: la categoría esencia, respecto de todas las esencias determinadas, etc. Prescindamos de estas formas de dependencia, y tendremos el pleno concepto de dependencia o independencia, en relación a conexiones propiamente de "continencia", a relaciones de "*estar contenido*", *ser una cosa* y eventualmente *estar enlazado* en un sentido más propio.

Especialmente nos interesa aquí lo que pasa con los últimos sustratos, y, tomadas las cosas todavía más estrictamente, con las esencias del sustrato dotadas de contenido material. Existen para ellas dos posibilidades: que una esencia semejante funde con otra la unidad de *una esencia,* o que no lo haga así. En el primer caso, son el resultado relaciones, que hay que describir con más detalle, de dependencia, ya unilateral, ya bilateral, y,

por respecto a los casos eidéticos individuales que caen bajo las esencias unidas, lo que resulta es la consecuencia apodícticamente necesaria de no poder haber casos singulares de la esencia una, a no ser determinados por esencias que tengan con la otra esencia por lo menos comunidad de género.[1] Por ejemplo, la cualidad sensible apunta necesariamente a alguna diferencia de extensión espacial, a la vez que ésta es necesariamente extensión de alguna cualidad unida a ella o que la "recubre". Una nota de "incremento", digamos de la categoría de intensidad, sólo es posible como inmanente a un contenido cualitativo, y un contenido de semejante género no es concebible, a su vez, sin algún grado de intensidad. Un aparecer algo como vivencia de cierto género es imposible a no ser como aparecer de algo "que aparece en cuanto tal", y a la inversa, etc.

De aquí se derivan, ahora, importantes determinaciones de los conceptos categoriales formales individuo, concepto y abstracto. Una esencia dependiente se llama un *abstracto;* una esencia absolutamente independiente, un *concreto.* Un esto que está aquí cuya esencia dotada de contenido material es un concreto se llama un *individuo.*[a]

Si ponemos la "operación" de la generalización bajo el concepto recién ensanchado de "variación" lógica, podemos decir: el individuo es el objeto prístino requerido por la lógica pura, el absoluto lógico, al que remiten todas las variaciones lógicas.

Un concreto es, como se comprende de suyo, una singularidad eidética, dado que especies y géneros (términos que usualmente excluyen las ínfimas diferencias) son en principio dependientes. Las *singularidades eidéticas* se dividen, según esto, en *abstractas* y *concretas.*

Singularidades eidéticas contenidas disyuntivamente en un concreto son necesariamente heterogéneas, en vista de la ley ontológico-formal que dice que dos singularidades eidéticas de un mismo género no pueden combinarse en la unidad de *una* esencia, o, como también se dice: ínfimas diferencias de un género son "incompatibles" entre sí.[b] Según esto, conduce toda singularidad inserta en un concreto y considerada como dife-

[1] Cf. los extensos análisis de las *Investigaciones lógicas,* II; Investigación III, especialmente en la exposición algo corregida de la nueva edición (1913).[c]

rencia a un sistema aparte de especies y géneros, o sea, también a sumos géneros aparte. Por ejemplo, en la unidad de una cosa fenoménica lleva su determinada figura al sumo género figura espacial en general, su determinado color a la cualidad visual en general. Sin embargo, pueden ínfimas diferencias de un concreto estar superpuestas una a otra, en vez de ser disyuntivas; así, por ejemplo, las propiedades físicas presuponen y encierran en sí determinaciones espaciales. Entonces tampoco son disyuntivos los sumos géneros.

Una consecuencia más es la característica y fundamental división de los géneros en aquellos que tienen bajo sí *concreta* y aquellos que tienen *abstracta*. Hablamos cómodamente de géneros *concretos* y *abstractos*, a pesar del doble sentido que toman ahora los adjetivos. Pues a nadie puede ocurrírsele tener géneros concretos por *concreta* en su sentido primitivo. Pero donde la exactitud lo requiera habrá que usar la expresión más pesada géneros de concretos o bien géneros de abstractos. Ejemplos de géneros concretos son: cosa real, imagen visual (figura visual que aparece dotada de un contenido sensible), vivencia, etc. En cambio, son figura espacial, cualidad visual, etc., ejemplos de géneros abstractos.

§ 16. REGIÓN Y CATEGORÍA EN LA ESFERA DOTADA DE CONTENIDO MATERIAL. CONOCIMIENTOS SINTÉTICOS *A PRIORI*

Con los conceptos de individuo y concreto queda definido en todo rigor "analítico" el fundamental concepto epistemológico de *región*. Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto,* o la complexión, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto. La extensión eidética de la región comprende la totalidad ideal de los complejos concretamente unificados de las diferencias de estos géneros; la extensión individual, la totalidad ideal de los posibles individuos de semejantes esencias concretas.

Toda esencia regional determina *verdades esenciales "sintéticas", es decir, tales que están fundadas en ella en cuanto es esta esencia genérica, pero que no son meros casos especiales de verdades ontológico-formales.* El concepto regional y sus espe-

cificaciones regionales no son, pues, libremente variables en estas verdades sintéticas; la sustitución de los correspondientes términos definidos por otros indefinidos no da por resultado una ley lógico-formal, como tiene lugar de un modo característico en todas las necesidades analíticas. El conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional constituye el contenido de la ontología regional. El conjunto total de las verdades *fundamentales* entre ellas, los *axiomas regionales,* deslinda —y nos *define*— el *conjunto de las categorías regionales.* Estos conceptos no se limitan a expresar, como los conceptos en general, especificaciones de las categorías lógico-puras, sino que se distinguen porque, en virtud de los axiomas regionales, dan expresión a *peculiaridades* de la esencia regional o *expresan con universalidad eidética lo que no puede menos de convenir* "a priori" y *"sintéticamente" a un objeto individual de la región.* La aplicación de semejantes conceptos (no lógico-puros) a individuos dados es una aplicación apodíctica y absolutamente necesaria, y por lo demás regulada por los axiomas regionales (sintéticos).

Si se quieren precisar las consonancias con la crítica de la razón de Kant (a pesar de las considerables diferencias en las concepciones fundamentales, que, sin embargo, no excluyen una íntima afinidad), habría que entender por *conocimientos sintéticos* a priori *los axiomas regionales,* y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones. Los *"conceptos sintéticos fundamentales"* o *categorías* serían los conceptos regionales fundamentales (referidos esencialmente a la determinada región y a sus proposiciones sintéticas fundamentales), y tendríamos tantos *distintos grupos de categorías como regiones* haya que distinguir.

Aquí se presenta *exteriormente* la *ontología formal* en una misma línea con las ontologías regionales (las verdaderamente *"materiales"*, *"sintéticas"*). Su concepto regional, "objeto", determina (cf. *supra,* § 10) el sistema de axiomas formales y con él el conjunto de las categorías formales ("analíticas"). En esto hay, en efecto, una justificación del paralelismo, a pesar de todas las esenciales diferencias destacadas.

§ 17. CONCLUSIÓN DE LAS CONSIDERACIONES LÓGICAS

Todas nuestras consideraciones han sido lógico-puras, no se han movido en ninguna esfera material, o, lo que quiere decir lo mismo, en ninguna región determinada: han hablado en general de regiones y categorías, y esta generalidad ha sido lógico-pura, de acuerdo con el sentido de las definiciones edificadas unas sobre otras. Había, justo, que trazar *en el terreno de la lógica pura un esquema inicial y originario de la constitución fundamental de todo posible conocimiento u objetividades del conocimiento, de acuerdo con el cual han de ser determinables los individuos bajo "principios sintéticos* a priori" *por medio de conceptos y leyes,* o de acuerdo con el cual *han de fundarse todas las ciencias empíricas en correspondientes ontologías regionales* y no meramente en la lógica pura común a todas las ciencias.

A la vez brota de aquí la *idea de un problema:* determinar dentro del círculo de nuestras intuiciones individuales los *sumos género de concreciones,* y de este modo llevar a cabo una *repartición de todo ser individual intuitivo en regiones del ser, cada una de las cuales señala una ciencia* (o grupo de ciencias) *eidética y empírica en principio distinta,* porque lo es por las razones esenciales más radicales. Esta radical distinción no excluye en modo alguno, por lo demás, el enlace ni la parcial coincidencia. Así, son, por ejemplo, "cosa material" y "alma" distintas regiones del ser y, sin embargo, está la última fundada en la primera y de aquí brota la fundamentación de la psicología en la somatología.

El problema de una radical "clasificación" de las ciencias es en esencia el problema de la división de las regiones, y para éste, a su vez, son menester previas investigaciones lógico-puras de la índole de las hechas aquí en unas líneas. Por otra parte, es menester también la fenomenología —de la cual hasta ahora no sabemos nada.

Capítulo II

ERRÓNEAS INTERPRETACIONES NATURALISTAS

§ 18. INTRODUCCIÓN A LAS DISCUSIONES CRÍTICAS

Las consideraciones generales que hemos hecho en lo anterior sobre la esencia y la ciencia de esencias en contraste con el hecho y la ciencia de hechos, han tratado de bases esenciales para la edificación de la idea de una fenomenología pura (que, según la introducción, debe ser, en efecto, una ciencia de esencias) y para comprender su posición relativamente a todas las ciencias empíricas, así, pues, también a la psicología. Pero es necesario comprender todas las cuestiones de principio en su justo sentido: de esto depende mucho. No hemos adoctrinado —subrayémoslo enérgicamente— partiendo de una posición filosófica previamente dada, ni hemos utilizado doctrinas filosóficas tradicionales, ni siquiera que gocen de reconocimiento universal, sino que hemos hecho algunas *indicaciones de principio* en el sentido más riguroso del término indicación, es decir, nos hemos limitado a dar expresión fiel a distinciones que se nos dan directamente en la *intuición*. Y las hemos tomado exactamente como se dan en ella, sin explicación hipotética e interpretativa alguna, sin introducir nada de lo que pudieran sugerirnos las teorías transmitidas de antaño y hogaño. Afirmaciones hechas así son efectivos "comienzos"; y si son, como las nuestras, de una universalidad que se refiere a las vastas regiones del ser, son a buen seguro principios en sentido filosófico, pertenecientes de suyo a la filosofía. Pero ni siquiera necesitamos presuponer esto último. Nuestras consideraciones anteriores están, como deben estarlo todas las ulteriores, libres de toda relación de dependencia respecto de una ciencia tan discutible y sospechosa como la filosofía. En nuestras afirmaciones fundamentales no hemos presupuesto nada, ni siquiera el concepto de filosofía, y así queremos seguir haciendo en adelante. La ἐποχή[a] *filosófica* que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, *en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas*

nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención. De otra parte, no por ello necesitamos evitar (ni tampoco podemos evitarlo) el hablar en general de filosofía, de la filosofía como un hecho histórico, de efectivas direcciones filosóficas que con frecuencia han determinado lo mismo en buen sentido que en mal sentido las convicciones científicas generales de la humanidad, y muy especialmente así por respecto a los fundamentales puntos tratados.

Justo en este respecto necesitamos entrar en una discusión con el empirismo, en una discusión que muy bien podemos sostener dentro de nuestra ἐποχή, pues que aquí se trata de puntos que admiten una comprobación inmediata. Si es que la filosofía tiene un núcleo de "principios" en el genuino sentido de la palabra, o sea, que por esencia sólo pueden fundarse en *una intuición en que se den directamente, una discusión sobre* ellos se decide independientemente de toda *ciencia* filosófica, sin necesidad de poseer la idea de ella ni de sus enseñanzas presuntamente fundadas. La situación que nos impone esta discusión es la producida por el hecho de que el empirismo niega las "ideas", las "esencias", los "conocimientos esenciales". No es éste el lugar de desarrollar las razones históricas justo por las cuales el triunfante progreso de las ciencias naturales, por mucho que deban en cuanto "matemáticas" su alto nivel científico a una fundamentación eidética, fomentó el empirismo filosófico, haciendo de él la convicción predominante, incluso dentro de los círculos de los investigadores científicos casi la única dominante. En todo caso, alienta en estos círculos, y por tanto también entre los psicólogos, una hostilidad a las "ideas" que a la postre ha de ser peligrosa para el progreso de las mismas ciencias empíricas; por la razón de que semejante hostilidad impide la fundamentación eidética de estas ciencias, en modo alguno ya concluida, o la constitución eventualmente necesaria de nuevas ciencias de esencias indispensables para el progreso de aquéllas. Como se pondrá claramente de manifiesto más tarde, afecta lo dicho justamente a la fenomenología, que[a] constituye el esencial fundamento eidético de la psicología y de las ciencias del espíritu. Son menester, pues, algunas consideraciones en defensa de nuestras afirmaciones.

§ 19. LA IDENTIFICACIÓN EMPIRISTA DE LA EXPERIENCIA Y DEL ACTO EN QUE SE DA ALGO ORIGINARIAMENTE

El naturalismo empirista surgió, así tenemos que reconocerlo, de motivos sumamente apreciables. Es un radicalismo teórico-práctico que quiere hacer valer en contra de todos los "ídolos", en contra de los poderes de la tradición y la superstición, de los prejuicios de toda índole, rudimentarios y refinados, los derechos de la razón autónoma como única autoridad en las cuestiones que se refieren a la verdad. Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las *cosas mismas*, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas. *Sólo otra expresión* para decir lo mismo —*tal cree el empirista*— es la afirmación de que toda ciencia tiene que partir de la *experiencia*, que *fundar* su conocimiento indirecto en una experiencia directa. Así, ciencia auténtica y ciencia empírica son para el empirista una misma cosa. "Ideas", "esencias", frente a los hechos —¿qué otra cosa serían que entidades escolásticas, que fantasmas metafísicos? Haber redimido a la humanidad de semejante aquelarre filosófico, es justamente el gran mérito de la moderna ciencia natural. Sólo con la realidad experimentable, efectiva, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de imaginaciones es, justo, una ciencia imaginaria. Las imaginaciones como hechos psíquicos son, naturalmente, respetables, pertenecen a la psicología. Pero que —como se intentó exponer en el capítulo anterior— de las imaginaciones broten, por medio de una llamada intuición esencial fundada en ellas, nuevos datos, datos "eidéticos", objetos que son irreales, esto es —así concluirá el empirista— simplemente "aberración ideológica", un retroceso a la escolástica o a aquella suerte de "construcciones especulativas *a priori*" con que el idealismo ajeno a la ciencia natural tanto dificultó la verdadera ciencia en la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, todo lo que el empirista dice ahí descansa en malas inteligencias y prejuicios, por bien intencionado y bueno que sea el motivo que le guíe primitivamente. El principal error

de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las "cosas mismas" con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las cosas "cognoscibles", para el empirista pasa sin más la experiencia[a] por ser el único acto en que se dan las cosas mismas. Pero las *cosas no* son sin más *cosas naturales,* la realidad en sentido habitual no es sin más la realidad en general, y *sólo a la realidad natural* se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que[b] llamamos *experiencia.* Aquí, el llevar a cabo estas identificaciones y el tratarlas como presuntas cosas comprensibles de suyo, quiere decir dejar a un lado sin verlas distinciones que deben darse con la más clara evidencia intelectual. Cabe preguntar, pues, *de qué lado* están los prejuicios. La verdadera exención de prejuicios no quiere que se rechacen simplemente los "juicios extraños a la experiencia", sino que se les rechace sólo cuando el *sentido propio* de los juicios *requiera* una fundamentación empírica. *Afirmar* rotundamente que *todos* los juicios admiten fundamentación empírica, e incluso la requieren, sin haber antes sometido a un *estudio* la esencia de las formas radicalmente distintas de juicios, examinando si semejante afirmación no entraña a la postre un *contrasentido,* es una "construcción especulativa *a priori*", que no resulta mejor porque esta vez venga del lado empirista. La verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requiere como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen directamente su validez de *intuiciones en que se dé algo originariamente.* Pero éstas son de la índole que les prescribe el *sentido* de estos juicios, o, lo que es lo mismo, *la esencia de los objetos y las relaciones entre los juicios.* Las regiones fundamentales de objetos y, correlativamente, los tipos regionales de intuiciones en que se da algo; los correspondientes tipos de juicios y, finalmente, las normas noéticas que *requieren* como fundamento de los juicios de tales tipos justo esta clase de intuición y no otra, según el caso —nada de esto puede postularse o decretarse desde arriba; sólo cabe comprobarlo con evidencia intelectual, y esto quiere decir, a su vez, mostrarlo en una intuición en que se dé originariamente y fijarlo en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en ella. A nosotros se nos antoja

que éste y no otro es el aspecto que presentaría un proceder realmente exento de prejuicios o puramente objetivo.

La "visión" directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma,* es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales. Función jurisdiccional sólo la tiene porque y en tanto que en ella se da algo originariamente. Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la base de la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente con la visión, si vemos (como un nuevo modo de "ver") cómo está constituido el objeto, entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente. No conceder ningún valor al "lo veo" en la cuestión del porqué de la proposición, sería un contrasentido —como veremos con evidencia intelectual todavía. Esto, por lo demás, no excluye —añadámoslo aquí, en prevención de malas inteligencias posibles— que en ciertas circunstancias pueda contender una visión con otra visión e igualmente una afirmación *fundada en derecho* con otra. Pues esto no entraña que el ver no sea un fundamento de derecho, como tampoco el preponderar sobre una fuerza otra requiere decir que la primera no sea una fuerza. Pero sí significa ello que quizá dentro de una cierta categoría de intuiciones (y esto concierne justamente a las de la experiencia sensible) sea el ver por esencia "imperfecto", o que en principio quepa aumentar o quitarle su fuerza, y que por ende una afirmación que posea en la experiencia un fundamento de derecho directo y por tanto auténtico, sin embargo tenga en el curso de la experiencia que ser abandonada en virtud de un derecho opuesto de ésta que prepondere sobre aquél y lo anule.

§ 20. EL EMPIRISMO COMO ESCEPTICISMO

Así, pues, sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición, y por ende rechazamos la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica. Fácil es de reconocer, por lo demás, que defender esta identificación e impugnar la validez del pensar puramente eidético conduce a un escepticismo que, como verdadero escepticismo que es, se anula a sí

mismo por el contrasentido que entraña.[1] Basta preguntar al empirista por la fuente de la validez de sus tesis generales (por ejemplo, "todo pensar válido se funda en la experiencia, en cuanto que ésta es la única intuición en que se da algo"), para que se enrede en un contrasentido fácil de exhibir. La experiencia directa sólo da, en efecto, cosas y casos singulares, nunca universales; pero eso no basta. A la evidencia esencial no puede apelar, puesto que la niega; apelará, pues, a la inducción y, en general, al complejo de raciocinios indirectos por medio de los cuales llega la ciencia empírica a sus proposiciones generales. Pero ¿qué pasa, preguntamos, con la verdad de los raciocinios indirectos, sean deductivos o inductivos? ¿Es esta *verdad* misma (es, pudiéramos preguntar incluso, la de un simple juicio singular) algo experimentable y en último término perceptible? Y ¿qué pasa con los *principios* de los raciocinios, a los cuales se apela en el caso discutible o dudoso, por ejemplo, qué pasa con los principios silogísticos, el principio de la "igualdad entre sí de dos cosas iguales a una tercera", etc., a que se hace remontar aquí, como a sus últimas fuentes, la justificación de todos los raciocinios? ¿Son todos estos principios también generalizaciones empíricas, o no entraña semejante concepción el más radical de los contrasentidos?

Sin entrar aquí en mayores discusiones, que se limitarían a repetir lo dicho en otro lugar,[2] se habrá puesto en claro, al menos, que las tesis fundamentales del empirismo necesitan de un previo y exacto análisis, clarificación y fundamentación, y que esta fundamentación tiene ella misma que ajustarse a las normas enunciadas por las tesis. Pero a la vez es también patente que aquí cabe al menos una seria sospecha de si en esta referencia retroactiva no se ocultará un contrasentido —mientras que en la literatura empirista apenas se puede encontrar el atisbo de un intento seriamente hecho para aclarar realmente y fundar científicamente estas relaciones. La fundamentación científica empírica, requeriría, aquí como en otras partes, partir de casos singulares fijados con todo rigor teórico y avanzar desde ellos hacia tesis generales, siguiendo métodos rigurosos iluminados por una

[1] Cf. sobre el concepto característico de escepticismo los "Prolegómenos a la lógica pura", *Investigaciones lógicas*, I, § 32.

[2] Cf. *Investigaciones lógicas*, I, especialmente capítulos IV y V.

evidencia intelectual de principio. Los empiristas parecen haber pasado por alto que las exigencias científicas de que en sus tesis hacen objeto a todo conocimiento deben aplicarse también a sus propias tesis.

Mientras que ellos como filósofos que tienen una posición determinada parten de previas opiniones no aclaradas ni fundadas, en patente contradicción con su principio de la exención de prejuicios, nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente —cuando uno no se deja cegar por prejuicios ni apartar por ellos de fijar la atención en clases enteras de auténticos datos. Si "positivismo" quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo "positivo", en, pues, lo que se puede aprehender originariamente. entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas. Nosotros no nos dejamos, en efecto, menoscabar por *ninguna* autoridad el derecho de reconocer en todas las formas de intuición fundamentos de derecho del conocimiento igualmente valiosos —ni siquiera por la autoridad de la "ciencia moderna". Cuando habla realmente la ciencia de la naturaleza, escuchamos con gusto y en actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan sus cultivadores; y con toda seguridad *no,* cuando éstos hablan de "filosofía natural" y "epistemología de la ciencia natural", y, así, ante todo no, cuando quieren hacernos creer que las proposiciones generales y evidentes de suyo, como son aquellas que expresan todos los axiomas (proposiciones como que $a + 1 = 1 + a$, que un juicio no puede tener color. que de dos sonidos cualitativamente distintos uno es más bajo y otro más alto, que una percepción es *en sí* percepción de algo, etc.), son la expresión de hechos de experiencia, mientras que nosotros reconocemos con *plena evidencia intelectual* que semejantes proposiciones dan expresión explícita a datos de una intuición eidética. Pero justo por esto vemos con claridad que los "positivistas" tan pronto mezclan las diferencias cardinales de formas de la intuición como ven el contraste entre ellas, mas, atados por sus prejuicios, sólo *quieren* reconocer a una de ellas por válida o hasta por existente.

§ 21. OSCURIDADES DEL LADO IDEALISTA

La oscuridad reina también, sin duda, sobre este punto en el lado opuesto. Cierto que se admite un pensar puro, *a priori*, y que, por tanto, se rechaza la tesis empirista; pero no se llega a tener por medio de la reflexión una clara conciencia de que hay algo que es un intuir puro, como una forma de darse algo en que se dan originariamente esencias como objetos, [a]enteramente lo mismo que en la intuición empírica realidades individuales; no se reconoce que *también todo juicio intelectualmente evidente*, en especial las verdades absolutamente *universales, caen bajo el concepto de intuición en que se da algo, el cual se diferencia en muchas clases, ante todo en las que corren paralelas a las categorías lógicas.*[1] Sin duda se habla de evidencia, pero, en lugar de ponerla, como evidencia intelectual, *en relaciones esenciales* con la visión corriente, se habla de un *"sentimiento de evidencia"* que, como un místico *index veri*, prestaría al juicio una coloración afectiva. Semejantes concepciones sólo son posibles mientras no se ha aprendido a analizar las formas de la conciencia intuyéndolas puramente y en lo que tienen de esencial, en lugar de hacer desde arriba teorías sobre ellas. Estos presuntos sentimientos de evidencia, de necesidad lógica y como quiera que, por lo demás, se los llame, no son sino *sentimientos teóricamente inventados.*[2] Es lo que reconocerá todo aquel que haya hecho que se le dé en forma realmente intuitiva un caso cualquiera de evidencia y lo haya comparado con un caso de no evidencia del mismo juicio. En seguida se nota que el tácito supuesto de la teoría emocional de la evidencia. a saber, que un juicio, igual en todo lo demás de su esencia psicológica, una de las veces tiene una coloración afectiva y la otra vez no la tiene, es radicalmente erróneo; por el contrario.[b] una misma capa superior, la de una misma proposición, como mera expresión *significativa*, una de las veces se ajusta paso por paso a una

[1] Cf. *Investigaciones lógicas*, II, Investigación VI, §§ 45 *ss.* Igualmente, *supra*, § 3.

[2] Exposiciones como la que hace, por ejemplo, Elsenhans en el *Lehrbuch der Psychologie* recién aparecido, pp. 289 *ss.*, son, a mi modo de ver, ficciones psicológicas sin el menor fundamento en los fenómenos.

a intuición de la relación objeto del juicio que "ve ésta con clara intuición intelectual", mientras que la otra vez funciona como capa inferior un fenómeno enteramente distinto, una conciencia no intuitiva, y, en casos, totalmente confusa y enmarañada, de la relación. Con el *mismo* derecho se pudiera también concebir en la esfera empírica la distinción entre el juicio de percepción claro y fiel y un juicio caprichoso y vago sobre la misma relación, diciendo que el primero va acompañado de un *"sentimiento de claridad"* y el otro no.

§ 22. EL REPROCHE DE REALISMO PLATÓNICO. LA ESENCIA Y EL CONCEPTO

Especial resistencia ha provocado una y otra vez el que, como "realistas platonizantes", erijamos ideas o esencias en objetos y las atribuyamos, como a otros objetos, un ser real (verdadero), así como la correlativa posibilidad de aprehenderlas por medio de una intuición —no de otra suerte que pasa con las cosas reales en sentido estricto. Prescindamos aquí de aquella suerte de rápidos lectores, por desgracia muy frecuente, que adjudican sus propios conceptos al autor, a quien le son enteramente extraños, y luego no encuentran precisamente difícil sacar absurdos de lo que expone.[1] Si *objeto* y *cosa real en sentido estricto, realidad en general* y *realidad en sentido estricto* son una misma cosa, entonces es, ciertamente, el concebir ideas como objetos y realidades una absurda "hipostatación platónica". Pero si se distinguen rigurosamente ambas cosas, como se hace en las *Investigaciones lógicas,* si se define un objeto como un algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de una proposición (categórica afirmativa) verdadera, ¿qué resistencia puede quedar —a no ser aquella que brote de oscuros prejuicios? El concepto de objeto en general tampoco lo he inventado yo, sino que me he limitado a restaurar el que requiere toda proposición lógico-pura, señalando a la vez cómo es un concepto indispensable en principio y que por ende determina el lenguaje general de la ciencia. Y en este sentido *es* la nota do, que constituye

[1] La polémica contra las *Investigaciones lógicas* y mi articulo del *Logos,* incluso la benévola, se mueve, por desgracia, en su mayor parte a este nivel.

un miembro numéricamente uno de la escala musical, o *es* el número dos en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de las figuras geométricas, una proposición cualquiera del "mundo" de las proposiciones —en suma, cualquier clase de entidad ideal, un "objeto". La ceguera para las ideas es una forma de ceguera psíquica. Por obra de los prejuicios se resulta incapaz de traer al campo del juicio lo que se tiene en el campo de la propia intuición.[a] En verdad ven todos, y, por decirlo así, constantemente, "ideas", "esencias"; todos operan con ellas en el pensamiento, pronunciando también juicios esenciales —sólo que las eliminan con la interpretación a que les obliga su "posición" epistemológica. Los datos evidentes son pacientes, dejan que las teorías pasen con sus palabras por encima de ellos, pero siguen siendo lo que son. Es cosa de las teorías dirigirse por los datos, y cosa de las teorías del conocimiento distinguir las formas fundamentales de los datos y describirlas de acuerdo con su esencia propia.

Los perjuicios vuelven notablemente suficiente en respecto teórico. Esencias, no *puede* haberlas, y así, pues, tampoco intuición esencial (ideación); luego, allí donde la manera general de hablar se halla en contradicción con esto, *tiene que* tratarse de *"hipostataciones gramaticales"*, por las cuales no se debe consentir en ser arrastrado a las *"metafísicas"*. Lo que se encuentra fácticamente sólo pueden ser procesos psíquicos, reales, en sentido estricto, de *"abstracción"*, que inciden sobre experiencias o representaciones reales en el mismo sentido. De acuerdo con esto, se construyen celosamente "teorías de la abstracción" y la psicología, tan orgullosa de su carácter empírico, se enriquece aquí, *como en todas las esferas intencionales* (que constituyen verdaderos y capitales temas de la psicología) con *fenómenos inventados*, con *análisis psicológicos que no son análisis de ninguna clase*. Las ideas o las esencias son, pues, se dice, *"conceptos"* y los conceptos son *"entidades psíquicas"*, "productos de la abstracción", y en cuanto tales desempeñan, sin duda, en nuestro pensar un gran papel. "Esencia", "idea" o *"eidos"* sólo son ilustres nombres "filosóficos" para "secos hechos psicológicos". Nombres peligrosos por mor de sus sugestiones metafísicas.

Respondemos: cierto que las esencias son "conceptos" —si

por conceptos se entiende, lo que permite la equívoca palabra, justamente esencias. Véase tan sólo con claridad que hablar de productos psíquicos es *entonces* un *non sens,* e igualmente hablar de *formación* de conceptos, si se pretende entenderla[a] en el sentido propio y riguroso. Incidentalmente se lee en un tratado que la serie de los números naturales es una serie de conceptos y un trozo más adelante que los conceptos son productos del pensamiento. Primeramente se designaba, pues, a los números mismos, a las esencias, como conceptos. Pero ¿no son los números, preguntamos, lo que son, lo mismo si los "formamos" que si no los formamos? Cierto, la operación de contar la llevo yo a cabo, yo formo mis representaciones numéricas al ir añadiendo "uno a uno". Estas representaciones numéricas son ahora éstas, y, aunque las forme una segunda vez iguales, estas últimas son otras. En este sentido no hay temporalmente ninguna o hay temporalmente muchas, tantas como se quiera, representaciones numéricas de un mismo número. Pero justo con esto hemos hecho una distinción (¿cómo podríamos evitarla?); la representación numérica no es el número mismo, no es el dos, este miembro único de la serie de los números, que, como todos los miembros de esta serie, es un ser intemporal. Llamarlo un producto psíquico es, pues, un contrasentido, es pecar contra el sentido del lenguaje aritmético, que es perfectamente claro, de validez susceptible de ser vista con evidencia intelectual en todo momento, o *anterior* a todas las teorías. Si los conceptos son productos psíquicos, entonces cosas tales como los números puros no son conceptos. Pero si son conceptos, entonces los conceptos no son productos psíquicos. Se *necesitan,* pues, nuevos términos, justo para desatar equívocos de esta peligrosidad.

§ 23. ESPONTANEIDAD DE LA IDEACIÓN. LA ESENCIA Y LO *FICTUM*

Pero, se objetará, ¿no es verdad, y evidente, que conceptos, o si se quiere, esencias como rojo, casa, etc., surgen por abstracción, de intuiciones individuales? ¿Y no *construimos* arbitrariamente conceptos de conceptos ya producidos? Luego, se trata de productos psicológicos. Es parecido, se añadirá quizá aún, a lo que pasa en el caso de las *ficciones arbitrarias:* el

centauro que toca la flauta y que libremente nos imaginamos es, justo, un producto de nuestra imaginación. Respondemos: cierto que la "formación de conceptos" e igualmente la libre ficción se llevan a cabo con espontaneidad y que lo espontáneamente engendrado es, de suyo se comprende, un producto del espíritu. Mas, por lo que concierne al centauro que toca la flauta, es una representación en el sentido en que se dice que es una representación lo representado, pero no en aquel en que representación es el nombre de una vivencia psíquica. El centauro mismo no es naturalmente nada psíquico, no existe ni en el alma ni en la conciencia, como en ninguna otra parte, es "nada", es pura y simplemente "imaginación"; dicho más exactamente: la vivencia imaginativa es imaginación *de* un centauro. En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia misma el ser "mención de un centauro", fantaseo de un centauro. Pero no se confunda tampoco esta vivencia imaginativa con lo en ella imaginado en cuanto tal.[1] Así, tampoco en el abstraer espontáneo es la *esencia*, sino la conciencia *de* ella, lo engendrado, y la situación es la siguiente:[a] que, y por modo patente, esencialmente, un acto de conciencia en que *se da originariamente* una esencia (acto de ideación) es en sí mismo, y necesariamente, un acto espontáneo, mientras que a la conciencia en que se da algo sensiblemente, a la conciencia empírica, no le es esencial la espontaneidad: el objeto individual puede "aparecer", hacerse consciente en forma aprehensible, sin ninguna "actuación espontánea" "sobre" él. No se encuentra, pues, motivo alguno, como no sean los de la confusión, que pudiera exigir la identificación de la conciencia de esencias y las esencias mismas, y por ende, la psicologización de estas últimas.

Sin embargo, aún podría el paralelo de la conciencia imaginativa hacer cavilar, a saber, por respecto a la existencia de las esencias. ¿No es la esencia una ficción, como quieren los escépticos? No obstante, así como el emparejamiento de la ficción y la percepción bajo el concepto más general de "conciencia intuitiva" amenaza la existencia de los objetos dados en la percepción, el emparejamiento antes hecho amenaza la "existencia" de las

[1] Cf. los análisis fenomenológicos de las ulteriores secciones de este trabajo.

esencias. Las cosas pueden ser percibidas, recordadas y, por tanto, ser conscientes como "reales"; o, también, ser conscientes, en actos de otra modalidad, como dudosas, inanes (ilusorias); por último, y en una modalidad enteramente distinta, ser conscientes como "meramente flotantes en la imaginación", o flotantes en la imaginación como, *por decirlo así,* reales, inanes, etc. Enteramente lo mismo pasa con las esencias, y con esto se relaciona el que también ellas puedan, como otros objetos, ser mentadas ya justa, ya falsamente, como, por ejemplo, en el pensar geométrico falso. Pero la aprehensión e intuición de esencias es un acto multiforme; en especial, *la intuición de esencias es un acto en que se dan originariamente* y, en cuanto tal, un acto *análogo a la percepción sensible* y *no a la imaginación.*

§ 24. EL PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios:* que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento;* que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da,* pero también *sólo dentro de los límites en que se da.* Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un *comienzo absoluto,* llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium.* Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole. a los cuales se restringe habitualmente el nombre de principio.

En este sentido tiene perfecta razón el *investigador de la naturaleza* para seguir el principio que dice que hay que preguntarle a toda afirmación referente a hechos de la naturaleza por las experiencias en que se funda. Pues éste *es* un principio, es una afirmación directamente sacada de una evidencia intelectual general, como de ello podemos convencernos en todo

momento, proyectando una completa claridad sobre el sentido de los términos usados en el principio y haciendo que se nos den en su pureza las esencias correspondientes a ellos. Pero en el mismo sentido tiene el *investigador de esencias,* y quienquiera que utilice y enuncie proposiciones generales, que seguir un principio paralelo; y es necesario que lo haya, pues que ya el principio de que todo conocimiento de hecho debe fundarse en la experiencia, concedido hace un instante, no es él mismo empíricamente evidente —como le pasa a todo principio y todo conocimiento esencial.

§ 25. EL POSITIVISTA ES EN LA PRÁCTICA UN INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA, EL INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA ES EN LA REFLEXIÓN UN POSITIVISTA

De facto sólo rechaza el positivista los conocimientos esenciales cuando reflexiona "filosóficamente" y se deja engañar por los sofismas de los filósofos empiristas, pero no cuando como investigador de la naturaleza piensa y funda sus afirmaciones tomando la actitud normal en las ciencias naturales. Pues entonces se deja guiar, patentemente, en muy amplia medida por evidencias esenciales. Como es sabido, son las disciplinas matemáticas puras, tanto las materiales como la geometría o la foronomía, cuanto las formales (lógico-puras), como la aritmética, el análisis, etc., los medios fundamentales de todo teorizar en la ciencia de la naturaleza. Y es paladino que estas disciplinas no proceden empíricamente, no se fundan en observaciones ni en experimentos hechos sobre figuras, movimientos, etc., de la experiencia.

El empirismo no querrá, sin duda, verlo. Pero ¿será cosa de tomar en serio su argumento de que distan tanto de faltar experiencias en que fundar las afirmaciones, que antes bien estarían a nuestra disposición infinidad de ellas? En la totalidad de la experiencia de las razas humanas, incluso de las especies animales anteriores, se ha reunido un inmenso tesoro de impresiones geométricas y aritméticas, que forma un conjunto de hábitos mentales, y de este fondo beben nuestras evidencias geométricas. Pero ¿por dónde se sabe de estos tesoros presuntamente reunidos, si nadie los ha observado científicamente, ni probado

documental y fielmente? ¿Desde cuándo son experiencias largo tiempo hace olvidadas y completamente hipotéticas, en lugar de experiencias reales y comprobadas con el mayor cuidado en su función y alcance propiamente empírico, los fundamentos de una ciencia— y, encima, de la más exacta de las ciencias? El físico observa y experimenta, y no se contenta con buenas razones, con experiencias pre-científicas, mucho menos con concepciones instintivas e hipótesis sobre experiencias presuntamente heredadas.

¿O será cosa de decir, como se ha dicho, en efecto, por otros lados, que deberíamos las evidencias geométricas a la *"experiencia de la imaginación"*, que las llevaríamos a cabo como *inducciones sacadas de experimentos de la imaginación?* Pero ¿por qué, preguntamos en contra, no hace el físico uso de tal maravillosa experiencia de la imaginación? Simplemente porque experimentos hechos en la imaginación serían experimentos imaginarios, exactamente como figuras, movimientos, conjuntos forjados en la imaginación no son reales, sino, justo, imaginarios.

[a] Pero lo más correcto que podemos hacer frente a todas las interpretaciones semejantes, no es ponernos, argumentando, en su terreno, sino acudir al *sentido propio* de las proposiciones matemáticas. Para saber, y saber sin duda alguna, lo que enuncia un axioma matemático, no debemos volvernos hacia el filósofo empirista, sino hacia la conciencia en que, al hacer matemáticas, aprehendemos las relaciones axiomáticas con plena evidencia intelectual. Si nos atenemos puramente a esta intuición, no puede caber duda alguna, en absoluto, de que en los axiomas encuentran su expresión puras relaciones esenciales, sin que se pongan a la vez, ni en la forma más leve, hechos de experiencia.[b] No hay que filosofar y psicologizar sobre el pensamiento y la intuición geométricos desde fuera, sino que llevarlos a cabo vívidamente y determinar su sentido inmanente sobre la base de análisis directos. Puede ser que hayamos heredado disposiciones epistemológicas de los conocimientos de generaciones pasadas, mas para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las historias de estas herencias lo que para el valor de nuestro oro es la historia de éste.

§ 26. CIENCIAS DE LA ACTITUD DOGMÁTICA Y CIENCIAS DE LA ACTITUD FILOSÓFICA

Los investigadores de la naturaleza *hablan,* pues, de la matemática y de todo lo eidético en forma *escéptica,* pero *proceden* en su metodología eidética en forma *dogmática.* Para su bien. Grande se ha hecho la ciencia natural porque dejó sencillamente a un lado el escepticismo con tanta exuberancia pululante en la antigüedad o *renunció* a superarlo. En lugar de fatigarse con las peregrinas paradojas de cómo sea posible el conocimiento de una naturaleza "exterior" en general, de cómo resolver todas las dificultades que ya los antiguos encontraron en esta posibilidad, prefirió atarearse en la cuestión del *justo método* de un conocimiento realmente efectivo y lo más perfecto posible de la naturaleza, el conocimiento en forma de ciencia *exacta* de la naturaleza. Pero después de haber dado esta vuelta, con la que logró abrirse el camino para la investigación de las *cosas, dio otra media vuelta hacia atrás,* porque *ha dado lugar a nuevas reflexiones escépticas y dejado que tendencias escépticas le limiten sus posibilidades de trabajo.* A consecuencia de la entrega a los prejuicios empiristas, el escepticismo ha quedado eliminado sólo por respecto a la *esfera empírica,* pero no por respecto a la esfera eidética. Pues para ésta no basta que entre dentro del propio círculo de investigación lo eidético tan sólo bajo la falsa bandera del empirismo. En semejantes transmutaciones de su valor sólo consienten las disciplinas eidéticas bien fundadas desde antiguo e inatacables en sus derechos consuetudinarios, como son las matemáticas, mientras que (como ya indicamos) en lo que respecta a la fundamentación de nuevas disciplinas funcionan los prejuicios empiristas necesariamente como obstáculos de toda eficacia. *La justa posición,* dentro de la *esfera de la investigación,* en un buen sentido *dogmática,* esto es, *prefilosófica,* a que pertenecen todas las ciencias empíricas (pero no sólo ellas), *consiste en hacer a un lado con plena conciencia todo escepticismo juntamente con toda "filosofía natural" y "teoría del conocimiento",* y en tomar las objetividades del conocimiento allí donde nos encontremos realmente con ellas —cualesquiera

que sean las dificultades que *más tarde* pueda una reflexión epistemológica señalar en la posibilidad de tales objetividades.

Hay, justo, que llevar a cabo una inevitable e importante división en el reino de las investigaciones científicas. A un lado están las *ciencias de la actitud dogmática*, vueltas hacia las cosas y despreocupadas de todo problema epistemológico y escéptico. Partiendo del darse originario de sus cosas (y volviendo siempre a él para probar sus conocimientos), preguntan cómo se dan directamente las cosas y qué es lo que, sobre la base de ello, puede inferirse indirectamente sobre ellas mismas y sobre las cosas del mismo dominio en general. Al otro lado están las investigaciones científicas de la actitud epistemológica, de la *actitud específicamente filosófica,* que se ocupan con los problemas escépticos de la posibilidad del conocimiento, y los resuelven ante todo en general y en principio, para luego aplicar las soluciones obtenidas y sacar las consecuencias pertinentes acerca del sentido y valor definitivos de los resultados de las ciencias dogmáticas. Por lo menos, *dada la situación actual,* y mientras falte una crítica del conocimiento altamente desarrollada, hasta haber logrado un perfecto rigor y claridad, será *justo cerrar las fronteras de la investigación dogmática a toda cuestión "criticista".* En otras palabras, nos parece, a la sazón, que lo justo es cuidar de que prejuicios epistemológicos (y, por regla general, escépticos), sobre cuya razón o sinrazón ha de decidir la ciencia filosófica, pero que no necesitan preocupar al investigador dogmático, no impidan la marcha de sus investigaciones. Mas es, justo, la índole de los escepticismos predisponer para tal clase de impedimentos desfavorables.

Justo con esto queda señalada la peculiar situación en razón de la cual es necesaria la teoría del conocimiento como ciencia que se mueve en su propia dimensión. Por satisfecho de sí que esté el conocimiento dirigido puramente hacia las cosas y sustentado por su propia evidencia intelectual, tan pronto como el conocimiento se vuelve reflexivamente sobre sí mismo, se presenta la posibilidad de la validez de todas las formas del conocimiento, y entre ellas incluso las intuiciones y evidencias intelectuales, afectadas de enredosas oscuridades, de dificultades casi insolubles, en especial con respecto a la trascendencia que los *objetos* del conocimiento pretenden tener frente al conocimiento mis-

mo. Justo por esto hay *escepticismos* que se imponen a pesar de toda intuición, de toda experiencia y evidencia intelectual, y que pueden desarrollarse ulteriormente como *obstáculos al cultivo práctico de la ciencia.* Nosotros eliminamos estos obstáculos en cuanto a la *ciencia* natural *"dogmática"* (nombre que aquí no tiene, pues, ninguna significación despectiva) *con sólo ponernos en claro el principio más universal de todo método, el del derecho innato de todo dato,* y mantenerlo vivo en nuestro espíritu, mientras que ignoramos los grávidos y multiformes problemas de la posibilidad de las diversas formas y correlaciones del conocimiento.

Sección Segunda

MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA FUNDAMENTAL

Capítulo I

LA TESIS DE LA ACTITUD NATURAL Y LA DESCONEXIÓN DE LA MISMA

§ 27. EL MUNDO DE LA ACTITUD NATURAL: YO Y MI MUNDO CIRCUNDANTE

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo *"en actitud natural"*. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente,[a] lo experimento.[b] Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí, "ahí delante"* en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos, ni los demás objetos, se encuentren justamente en mi *campo de percepción*.[c] Para mí están ahí objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención

desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente "sé" que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia —saber que no tiene nada de un pensar conceptual y que únicamente al variar la dirección de la atención, y aún entonces sólo parcialmente, y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir.[a]

Pero tampoco con el círculo de esta *copresencia,* intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente "ahí delante" en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado[b] (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada.* Puedo lanzar hacia él rasgos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado. Representaciones primero oscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo determinado, eslabonándose una cadena de semejantes representaciones; el círculo de lo determinado se ensancha más y más, y en casos tanto, que queda establecida la conexión con el campo de percepción actual, como contorno *central.* Pero en general es distinto el resultado: una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y sólo se diseña la "forma" del mundo justamente en cuanto "mundo". El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

Lo mismo que pasa con el mundo en el orden del ser de su presencia espacial, que es el que he considerado hasta aquí, pasa con él por respecto al *orden del ser en la secuencia del tiempo.* Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro. Poniendo libremente por obra esa forma de experiencia que me hace intuir lo que está

ahí delante, puedo perseguir estas conexiones de la realidad que me circunda inmediatamente. Puedo cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo, dirigir la mirada allá y acullá, hacia delante o hacia atrás en el tiempo; puedo procurarme percepciones y representaciones siempre nuevas, más o menos claras y ricas, o también "imágenes" más o menos claras en que me hago intuitivo lo posible y conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal.

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí "ahí delante", yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas,* sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes,* un *mundo práctico.* Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la "mesa" con sus "libros", el "vaso", el "florero", el "piano", etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que "están" "ahí delante" en cuanto tales,* vuélvame o no a ellos y a los objetos en general.[a] Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno.[b] Son ellos mis "amigos" o "enemigos", mis "servidores" o "jefes", "extraños" o "parientes", etc.

§ 28. EL *COGITO.* MI MUNDO CIRCUNDANTE NATURAL Y LOS MUNDOS CIRCUNDANTES IDEALES

A este mundo, *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante,* se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer:

agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar.[a] Todos ellos, contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está *inmediatamente* ahí delante, están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogito*.[b] En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida "actual"*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no "reflexivamente" al yo y al *cogitare*. Si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito*, que por su parte no es reflejado, o sea, no es para mí un objeto.[c]

[d] Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe, se representa, piensa, siente, apetece, etc., y al encontrarme así conmigo, me encuentro *las más de las veces* referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. Pues no siempre me encuentro referido así. No todo *cogito* en que vivo tiene cosas, hombres, cualesquiera objetos o relaciones de mi mundo circundante, por *cogitatum*. Me ocupo, por ejemplo, con números puros y sus leyes: nada análogo hay ahí delante en el mundo circundante, este mundo de realidad "real" en sentido estricto. Para mí ahí, y justo como campo de objetos de mi actividad aritmética, está el mundo de los números igualmente; durante esta mi actividad estarán en el foco de mi atención números sueltos o cuerpos de números, rodeados por un horizonte aritmético, en parte determinado, en parte indeterminado, mas, patentemente, es este estar ahí, como aquello mismo que está ahí, de otra índole. *El mundo aritmético sólo está para mí ahí,*[e] *si y mientras estoy en actitud aritmética.* Pero el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente. Mientras éste es el caso, estoy "en actitud natural"; es más, ambas cosas quieren decir exactamente la misma. En ello no necesita alterarse absolutamente nada, si de pronto me apropio el mundo aritmético y otros mundos semejantes, adoptando las actitudes correspondientes. El mundo natural *sigue entonces ahí delante;* después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas* [f]*actitudes*. Si mi *cogito* se mueve tan *sólo* en los mundos de estas nuevas actitudes, queda el mundo natural fuera de mi consideración; es para mi con-

ciencia actual un fondo, pero *no un horizonte en que se inserte un mundo aritmético.* Los dos mundos que están ahí delante a la vez *carecen de conexión,* prescindiendo de su referencia al yo, con arreglo a la cual puedo dirigir libremente mi atención y mis actos al uno o al otro.[a]

§ 29. LOS "OTROS" SUJETOS-YOS Y EL MUNDO CIRCUNDANTE NATURAL E INTERSUBJETIVO

Todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte, que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera. También son para cada uno diversos los campos de percepción, de recuerdo, etc., actuales, prescindiendo de que incluso aquello de que se tiene conciencia en ellos en común o intersubjetivamente se presenta a la conciencia en diversos modos de apercepción y grados de claridad, etc. Acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el [b]*mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos.*

§ 30. LA TESIS GENERAL DE LA ACTITUD NATURAL

Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello para caracterizar a esta misma, ha sido un trozo de descripción pura *anterior a toda "teoría".* Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones preconcebidas de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones. Sólo como *facta* de nuestro mundo circundante, no como reales o presuntas unidades de validez, entran las teorías en nuestra esfera.[a] Pero tampoco nos propo-

nemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ésta). [a] Semejante tarea puede y debe —como *científica* que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo hemos menester de algunos rasgos característicos muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con suficiente *claridad,* en nuestras descripciones. Justo tal claridad nos importaba especialmente.

Ponemos de relieve, una vez aún, algo importantísimo, en las siguientes proposiciones. Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. [b] La "realidad" la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como estando ahí delante* y *la tomo tal como se me da, también como estando ahí.* Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural.*[c] "El" mundo está siempre ahí como realidad: a lo sumo, es aquí o ahí "distinto" de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada *de él,* por decirlo así, a título de "apariencia", "alucinación", etc., de él, que es siempre —en el sentido de la tesis general— un mundo que está ahí. Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural.*[d]

§ 31. CAMBIO RADICAL DE LA TESIS NATURAL. LA "DESCONEXIÓN", LA "COLOCACIÓN ENTRE PARÉNTESIS"

Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es posible en principio.

La tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante real en sentido estricto, sino conciencia de él como "realidad" *que está ahí, no* consiste, naturalmente, *en un acto peculiar,* en un juicio articulado *sobre* la existencia. Es, en efecto, algo que se prolonga a través de la duración entera de la actitud, esto es, mientras se deja vivir naturalmente a lo largo de la vigilia quien subsiste y dura. Lo percibido en cada caso, lo representado clara u oscuramente, en suma, todo aquello del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relieves el carácter "ahí", "delante"; carácter en el que es esencialmente susceptible de fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) y que forma una sola cosa con él. Si enunciamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que en la primitiva experiencia, o en lo experimentado, había ya con el carácter del "delante" en alguna forma, sin tomarlo por tema, sin pensar propiamente en ello, sin predicar de ello nada.

Con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio. Un proceder semejante, *en todo momento posible,* es, por ejemplo, el *intento de duda universal* que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto, con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiendo en seguida que el intento de duda universal *sólo debe servirnos como instrumento metódico* para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia.

El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra *absoluta libertad*: podemos *intentar dudar* de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada.

Consideremos lo que se implica en la esencia de un acto semejante. Quien intenta dudar, intenta dudar de algún "ser", o, predicativamente explícito, de un "¡eso es!", "¡así sucede!", etc. La forma de ser es indiferente. Quien, por ejemplo, duda si un objeto de cuya existencia no duda, es de tal o cual manera, duda

justamente del *ser* de tal manera. Esto es, patentemente, transportable del dudar al *intento* de dudar. Es, además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (en la forma de unidad del "a la vez") hacer partícipe de la tesis al sustrato de este ser o tener conciencia de él con el carácter del "delante". O expresado en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser. Asimismo, es claro que el *intento* de dudar de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis;* y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. *Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción,* que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es, *la ponemos, por decirlo así, "fuera de juego", la "desconectamos", la "colocamos entre paréntesis".* La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. Podemos decir también: la tesis es una vivencia, *pero no hacemos de ella "ningún uso",* y esto, no entendido, naturalmente, como privación (como cuando decimos de un ente privado de conciencia que no hace uso alguno de una tesis); más bien se trata con ésta, como con todas las expresiones paralelas, de fórmulas que tratan de indicar un determinado *modo* sui generis *de conciencia* que se agrega a la simple tesis primitiva (sea un *poner* actualmente, e incluso predicativamente, una existencia o no lo sea), para darle el valor nuevo de un modo justo *sui generis. Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición,* pudiendo coordinarse con la tesis, pero no conciliarse con ella en la unidad del "a la vez", como hace frente en general a todos los actos en que se toma posición en el sentido propio del término.

En el intento de dudar que se fija sobre una tesis, y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la *"posición" del no ser,* la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal. Aquí prescindimos de esto, por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento de dudar, ni por ende el hacer un análisis exacto y completo de este intento. *Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del "colocar entre paréntesis" o del "desconectar",* que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse *en otras complexiones,* no menos que por sí solo. Con referencia a *toda* tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή,[a] *un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad.* La tesis es "puesta fuera de juego", colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación "tesis colocada entre paréntesis", así como el juicio pura y simplemente en el *"juicio colocado entre paréntesis".*

Naturalmente que no se debe identificar sin más esta forma de conciencia con la del "mero imaginarse", digamos, que unas ondinas bailan en coro; aquí no tiene lugar *desconexión alguna* de una convicción [b]viva y que viva permanece, aun cuando, por otra parte, sea palmaria la estrecha afinidad de una y otra forma de conciencia. Mucho menos se trata del pensar algo en el sentido del *"asumir"* o *suponer,* a que en la usual manera equívoca de hablar puede darse igualmente expresión con las palabras: "pienso (hago la suposición de) que es de tal o cual manera".[c]

Hay que observar, además, que nada se opone a *hablar correlativamente de colocar entre paréntesis* también por respecto a una *objetividad susceptible de ser objeto de posición,* cualquiera que sea la región y categoría de que se trate. En este caso se entiende que *es desconectable toda* [d] *tesis referente a esta objetividad* y convertible en la correspondiente modificación del colocar entre paréntesis. Consideradas las cosas exactamente, se

ajusta, por lo demás y de antemano, mejor la imagen del colocar entre paréntesis a la esfera del objeto, así como el hablar de poner fuera de juego se ajusta mejor a la esfera del acto o de la conciencia.

§ 32. La ἐποχή fenomenológica [a]

En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la ἐποχή universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta ἐποχή. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuesrros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo *por medio del método del colocar entre paréntesis*, pero sólo de un método muy precisamente limitado.

Esta limitación puede formularse en dos palabras.

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por *colocarlo* entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* "este mundo", como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que[b] practico la ἐποχή "fenomenológica" que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.*

Así, pues, *desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural*, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago *absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base* —bien entendido, en tanto se la tome tal

como se da en estas ciencias, como una verdad *sobre realidades* de este mundo. *Desde el momento en que le inflijo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla.*[a] Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada[b] que es la desconexión del juicio, o sea, *justamente no tal cual es como proposición en la ciencia, como una proposición que pretende ser válida y cuya validez reconozco y utilizo.*

No se confundirá la ἐποχή aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo[c] y contra la que él mismo sin duda peca, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia "libre de teorías", "libre de metafísica", haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente.[d] ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor no está realmente en cuestión. Lo que *nosotros* pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente "libre de teorías", tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias[e] no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra.

Capítulo II

LA CONCIENCIA Y LA REALIDAD NATURAL

§ 33. PRIMERA REFERENCIA A LA "CONCIENCIA PURA" O "TRASCENDENTAL" COMO RESIDUO FENOMENOLÓGICO

Hemos aprendido a entender el sentido de la ἐποχή fenomenológica, pero en modo alguno su posible acción. [f] No está, ante todo, claro hasta qué punto se dé, con la limitación de la esfera

total de la ἐποχή dada en lo anterior, realmente una restricción de su universalidad. *¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo* cogitare?

Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará inmediatamente que sucumba a la desconexión sin duda el mundo como un hecho, pero no el *mundo como "eidos"*, ni tampoco ninguna otra esfera esencial. El desconectar el mundo no significa realmente, en efecto, el desconectar, por ejemplo, la serie de los números, ni la aritmética referente a ella.

Sin embargo, no vamos a seguir este camino. No se halla en la dirección de él nuestra meta, que podemos formular también como la *conquista de una nueva región del ser, hasta aquí* [a]*no deslindada en lo que tiene de propio*, y que, como toda auténtica región, es una región de ser *individual.*[b] Lo que esto quiere decir más precisamente van a enseñarlo las consideraciones siguientes.[c]

Procedemos, por lo pronto, señalando directamente y contemplando, puesto que el ser que se trata de señalar no es otra cosa que lo que designaremos, [d]por razones esenciales, como "vivencias puras", "conciencia pura", con sus "correlatos puros" y, por otra parte, su "yo puro" desde *el* yo, desde *la* conciencia, *las* vivencias que se nos dan en la actitud natural.[e]

[f] Yo soy —yo, el hombre real, un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural. Yo llevo a cabo *cogitationes*, "actos de conciencia" en sentido lato y estricto, y estos actos son en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural. E igualmente todas mis restantes vivencias,[g] en cuya cambiante corriente los actos específicos del yo tan peculiarmente brillan, pasan unos a otros, se enlazan en síntesis, se modifican sin cesar. *En un amplísimo sentido* comprende la expresión *conciencia* (aunque menos exactamente) *todas* las vivencias. "En la actitud natural", que por obra de los [h] hábitos tan consolidados, porque nunca han sido puestos en tela de juicio, adoptamos también en el pensar científico. tomamos todas estas cosas, con que nos encontramos [i]en la reflexión psicológica, como sucesos del mundo reales en sentido estricto, justo como vivencias de seres animados. Tan natural nos es verlas sólo como tales, que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de

cambiar de actitud y que andamos buscando un nuevo dominio de objetos, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son las mismas de que brota por obra de la nueva actitud el nuevo dominio.[a] Con esto está estrechamente relacionado el que, en lugar de mantener vuelta nuestra mirada hacia estas esferas,[b] la desviáramos, buscando los nuevos objetos en los reinos ontológicos de la aritmética, la geometría, etc. —donde sin duda no habría nada propiamente nuevo que conquistar.

Mantenemos, pues, la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia[c] y estudiamos lo que encontramos de inmanente en *ella*. Ante todo, aun antes de llevar a cabo la desconexión fenomenológica de los juicios, la sometemos a un *análisis esencial* y sistemático, aunque en modo alguno exhaustivo. Lo que nos hace absolutamente falta es una cierta visión general de la esencia de la *conciencia en general*,[d] [e]y especialmente de la conciencia en tanto de suyo, por esencia, es conciencia de la realidad "natural". En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que [f]*la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica.* Por ende, queda este ser como *"residuo fenomenológico"*, como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia —de la fenomenología.

Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la ἐποχή "fenomenológica" su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para *hacernos accesible la conciencia "pura" y a continuación la región fenomenológica entera.* Justo con ello resultará comprensible por qué esta región[g] y la nueva ciencia que le está coordinada tenían que permanecer desconocidas. En la actitud natural no puede verse justamente nada más que el mundo natural. Mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud fenomenológica, ni se desarrolló el método para aprehender originariamente las objetividades que brotan con ella, tenía que permanecer [h]el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado.[1]

Relativamente a nuestra terminología añadamos aún lo siguiente. Motivos de peso, que radican en los problemas episte-

mológicos.[a] justifican que designemos también la conciencia "pura", [b]de que tanto se hablará, *como conciencia trascendental,* igual que la operación con que se la conquista como ἐποχή *trascendental.* Metódicamente se descompondrá esta operación[c] en diversos pasos que "desconectarán" o "colocarán entre paréntesis", con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva. [d] Por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de *reducciones fenomenológicas* (aunque también, y en vista de su unidad total, de *la* reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales. Por lo demás, tienen que entenderse estos términos y *todos* los nuestros exclusivamente en el sentido que les dará *nuestra* exposición, y no en ningún otro que sugieran la historia o los hábitos terminológicos del lector.

§ 34. LA ESENCIA DE LA CONCIENCIA COMO TEMA [e f]

Empezamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna ἐποχή fenomenológica. Estamos dirigidos de un modo natural al "mundo exterior" y llevamos a cabo, sin dejar la actitud natural, una reflexión psicológica sobre nuestro yo y sus vivencias. Nos sumimos, enteramente tal como haríamos si no hubiésemos oído nada de la nueva actitud, en la *esencia de la "conciencia de algo"*[g], en que tenemos conciencia,[h] por ejemplo, de la existencia de cosas materiales, cuerpos vivos, hombres, de la existencia de[i] obras técnicas y literarias, etc. Seguimos nuestro principio universal de que todo suceso individual tiene su esencia que es apresable en pureza eidética y en esta pureza no puede menos de pertenecer a un campo de posible investigación eidética. Según esto, tiene también el hecho natural y universal del "yo soy", "yo pienso", "yo tengo frente a mí un mundo[j]", etc., su contenido esencial, y con éste exclusivamente vamos a ocuparnos ahora. Llevamos a cabo, pues, por vía de ejemplo, cualesquiera vivencias singulares de conciencia, tomadas como se dan en la actitud natural, como hechos humanos reales en sentido estricto, o nos las representamos en el recuerdo o en una libre ficción de la fantasía. Sobre tal base ejemplar, que suponemos perfectamente clara, aprehendemos y fijamos[k] en una ideación[l] adecuada las esencias puras

que nos interesan. Los hechos singulares, la facticidad del mundo natural en general, desaparecen para nuestra mirada teórica —como siempre que llevamos a cabo una investigación puramente eidética.

Limitamos todavía nuestro tema. Su rótulo decía: la conciencia, o más precisamente, la *vivencia de conciencia en general*, en un [a]sentido extraordinariamente amplio, que [b]por suerte no interesa deslindar exactamente. Semejante deslinde no es factible al comienzo de un análisis de la índole de los que aquí vamos a llevar a cabo, sino que es un resultado tardío de grandes esfuerzos. Como punto de partida tomamos la conciencia en un sentido plenario, que se ofrece inmediatamente y que designamos de la manera más sencilla por medio del *cogito* cartesiano, del "yo pienso". Como es sabido, fue éste entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo "yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, apetezco, quiero" y, así, todas las demás vivencias semejantes del yo, en sus innumerables y fluyentes formas especiales. Al yo mismo, al que están todas referidas, o que "en" ellas y de muy diverso modo "vive", activo, paciente, espontáneo, receptivo o como quiera que "se conduzca", lo dejamos por lo pronto[c] fuera de consideración, y esto por lo que se refiere al yo en todos sentidos.[d] Más tarde[e] nos ocupará aún a fondo. Por ahora queda bastante para dar pie al análisis[f] y al apresar de esencias. Pronto, además, nos veremos remitidos a las vastas conexiones de vivencias que obligan a ensanchar el concepto de vivencia de conciencia por encima de este círculo de las *cogitationes* específicas.

Consideramos las vivencias de conciencia *en toda la plenitud de la concreción* con que aparecen [g]en su conexión concreta —la *corriente de las vivencias*— y en que se funden e integran por obra de su propia esencia. Resultará entonces evidente que toda vivencia de la corriente que logre alcanzar la mirada reflexiva tiene *una esencia propia, intuitivamente aprehensible,* un "contenido" susceptible de que se lo contemple *por sí* en lo que tiene de *peculiar.*[h] Nos interesa aprehender este contenido propio de la *cogitatio* en su peculiaridad *pura* y caracterizarlo en general, o sea, con exclusión de cuanto no entre en la *cogitatio* de acuerdo con aquello que ella es de suyo. Asimismo se trata de caracterizar la *unidad de la conciencia* requerida *puramente por*

lo propio de las cogitationes, y requerida tan necesariamente, que las *cogitationes* no pueden existir sin esta unidad.[a]

§ 35. EL *COGITO* COMO "ACTO". LA MODIFICACIÓN DE INACTUALIDAD

Anudemos el hilo de las meditaciones a algunos ejemplos. Ante mí está en la semioscuridad este papel blanco. Lo veo, lo toco. Este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta *del* papel que aquí está, y del papel dado exactamente con estas cualidades, presente exactamente en esta relativa oscuridad, con esta imperfecta precisión, con esta orientación relativamente a mí —es una *cogitatio,* una vivencia de conciencia.[b] [c]El papel mismo con sus propiedades objetivas, su extensión en el espacio, su situación objetiva relativamente a esa cosa espacial que se llama mi cuerpo,[d] no es una *cogitatio,* sino un *cogitatum,* no es una vivencia de percepción, sino un percepto. Ahora bien, puede un percepto ser perfectamente él mismo una vivencia de conciencia; pero es evidente que algo como una cosa material, por ejemplo, este papel dado en la vivencia de percepción, no es en principio ninguna vivencia, sino un ser de una forma de ser totalmente distinta.[e]

Antes de seguir adelante, multipliquemos los ejemplos. En el percibir propiamente dicho o en cuanto tal, estoy vuelto hacia el objeto, por ejemplo, el papel, aprehendiéndolo como esta cosa que existe aquí y ahora. El aprehender es un destacar, todo percepto tiene un fondo empírico. En torno del papel hay libros, lápices, un tintero, etc., en cierto modo también "percibidos", perceptivamente ahí, en el "campo de la intuición", pero mientras estaba vuelto hacia el papel, no estaba vuelto hacia ellos, ni los aprehendí en forma alguna, ni siquiera secundaria. Estaban presentes y sin embargo no se destacaban, no estaban puestos por sí. Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de *intuiciones de fondo* (o de simples visiones de fondo, en el caso de que se admita que en el intuir empieza el estar vuelto hacia las cosas), y también esto es una *"vivencia de conciencia",* o más brevemente, "conciencia", y conciencia *"de"* todo aquello que hay de hecho en el "fondo" objetivo simultáneamente visto. Pero, como se comprende, no se habla de aquello que quepa encon-

trar "objetivamente" en el espacio objetivo[a] que pueda corresponder al fondo visto, no se habla de ninguna de las cosas ni[b] sucesos cuya existencia pueda comprobar allí una experiencia válida y progresiva.[c] Se habla exclusivamente del halo de conciencia inherente a la esencia de una percepción llevada a cabo en el modo del "estar vuelto al objeto",[d] y también de lo que entra en la esencia propia de este mismo halo. Pero en ello entra el que sean posibles ciertas modificaciones de la vivencia primitiva[e] que designamos como un libre desviarse la "mirada" —no precisa ni meramente la física, sino la *"mirada del espíritu"*— desde el papel primeramente *mirado* hacia los objetos que ya antes estaban presentes o de que se tenía una conciencia "implícita" y que *después* de volver la mirada hacia ellos se tornan explícitamente conscientes, percibidos "con atención" u "observados accesoriamente".

[f] De las cosas tenemos conciencia, lo mismo que en la percepción, tambien en los recuerdos y en las representaciones análogas a los recuerdos, y la tenemos asimismo en libres fantasías. Todo esto, tan pronto en una "clara intuición", tan pronto sin intuitividad notoria, en la forma de representaciones "oscuras";[g] en todo ello flotan ante nosotros con [h]diversos "caracteres", como reales, posibles, fingidas, etc. A estas vivencias esencialmente diversas es patentemente aplicable todo lo que hemos expuesto acerca de las vivencias de percepción. No se nos ocurrirá mezclar los *objetos de que tenemos conciencia*[i] en estas formas de conciencia (por ejemplo, las ondinas fantaseadas) con las vivencias mismas, que son conciencia *de ellos*.[j] Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias —siempre tomadas en su plena concreción —es inherente esa notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo del estar vuelto actualmente hacia algo* a conciencia en el *modo de la inactualidad,* y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia *"explícita"*, por decirlo así, de su objeto; la otra vez, implícita, meramente *potencial.* El objeto puede estarnos ya presente,[k] lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero *todavía no estamos "dirigidos" a él con la mirada del espíritu,* ni siquiera secundariamente, por no decir que[l] estamos "ocupados con él" en un sentido especial.

Cosa semejante constatamos acerca de cualesquiera *cogitationes* en el sentido de la esfera cartesiana de ejemplos, por respecto a todas las vivencias del pensar, del sentir y querer, sólo que, como se pondrá de manifiesto (en el próximo parágrafo), el "estar dirigido a", el "estar vuelto hacia", que distingue a la actualidad, no se identifica, como en los ejemplos de representaciones sensibles, preferidos por ser más simples, con el atender a los objetos de la conciencia que los *apresa* y destaca. También de todas estas vivencias es patentemente cierto que las actuales están rodeadas de un "halo" de inactuales; *la corriente de las vivencias*[a] *no puede constar nunca de puras actualidades.* Precisamente estas últimas determinan, en la más amplia generalización posible por encima del círculo de nuestros ejemplos, y en el contraste con las inactualidades en que las hemos puesto, el sentido *plenario* de la expresión *"cogito"*, "tengo *conciencia* de algo", "llevo a cabo un *acto* de conciencia". Para mantener rigurosamente distinguido este concepto tan preciso, le reservamos exclusivamente los términos cartesianos de *cogito* y *cogitationes,* a no ser que indiquemos expresamente la modificación por medio de una adición, como "inactual". etc.[b]

[c] Podemos definir un yo *"en vigilia"* como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito;* lo que no quiere decir, naturalmente, que dé, ni pueda dar a estas vivencias constantemente, o en general, una expresión predicativa. Hay también, en efecto, sujetos-yos animales. Pero a la esencia de la corriente de vivencias de un yo en vigilia es inherente, según lo arriba dicho, que la cadena de *cogitationes* que corre sin solución de continuidad esté constantemente rodeada de un medio de inactualidad siempre presto a pasar al modo de la actualidad, como, a la inversa, la actualidad a inactualidad.

§ 36. VIVENCIA INTENCIONAL. VIVENCIA EN GENERAL

Por profunda que sea la alteración que experimentan las vivencias de la conciencia actual al pasar a la inactualidad, siguen teniendo, sin embargo, las vivencias modificadas una significativa comunidad de esencia con las primitivas. En general es

inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo. Pero a su modo es también, según lo antes expuesto, *la* cogitatio *modificada igualmente conciencia,* y[a] *de lo mismo* que la correspondiente no modificada. La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también *"vivencias intencionales"* (actos, en el sentido *más amplio* de las *Investigaciones lógicas*); en tanto son conciencia de algo, se dicen *"referidas intencionalmente"* a este algo.

[b] Obsérvese bien que *aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico —llamado vivencia— y otra existencia real en sentido estricto —llamada objeto—* o de un *enlace* [c]*psicológico que en la realidad objetiva* tuviera lugar entre lo uno y lo otro. [d] Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de *esencias puras* y de lo que en las esencias está *encerrado con absoluta necesidad, "a priori".*

El ser una vivencia conciencia de algo, por ejemplo, una ficción ficción de un determinado centauro, pero también una percepción percepción de su objeto real, un juicio juicio de su relación objetiva, etc., es cosa que no afecta al [e]hecho de la vivencia que forma parte del mundo, especialmente dentro del complejo de los hechos psicológicos, sino a la esencia pura y aprehendida en la ideación como pura idea. [f] En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es.[g] [h] Por ende está también encerrado en la esencia de la conciencia inactual en qué forma de *cogitationes* actuales sea trasponible por medio de la modificación acabada de exponer que designamos como "vuelta de la mirada de la atención hacia lo antes no atendido".

Por *vivencias en el sentido más amplio* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así, pues, no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas.

Fácilmente se ve, pues, que *no todo ingrediente* de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter*

fundamental de la intencionalidad, o sea, la propiedad de ser "conciencia de algo". Esto concierne, por ejemplo, a todos los *datos de la sensación,* que desempeñan un papel tan grande en las intuiciones perceptivas de cosas. En la vivencia de la percepción de este papel blanco, o más exactamente, en aquel de sus componentes que se refiere a la cualidad de blancura del papel, nos encontramos, volviendo adecuadamente la mirada,[a] con el dato de la sensación del blanco. Este blanco[b] es algo que adhiere inseparablemente a la esencia de la percepción concreta, y que adhiere a ella como ingrediente concreto. En cuanto contenido exhibidor del blanco fenoménico del papel, es *sostén* de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo. Exactamente lo mismo cabe decir de otros datos de las vivencias, por ejemplo, de los llamados sentimientos sensibles. Hemos de hablar de ellos todavía más extensamente más adelante.

§ 37. EL "ESTAR DIRIGIDO A" DEL YO PURO EN EL *COGITO* Y EL ATENDER APREHENSOR

Sin poder entrar aquí más a fondo en un análisis[c] descriptivo de las vivencias intencionales, haremos resaltar algunos aspectos dignos de atención para las consideraciones ulteriores. Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito,* en ella se "dirige" el sujeto[d] al objeto intencional. Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un "mirar a" el objeto, que, por otra parte, brota del "yo", el cual no puede, pues, faltar nunca. Este "mirar a" algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc. Esto quiere decir, pues, que este tener a la vista, ante los ojos del espíritu, inherente a la *esencia* del *cogito,* del acto[e] en cuanto tal, no es a su vez un acto peculiar, y en especial que no debe confundirse con un percibir (en ningún sentido, por amplio que fuese), ni con ninguna de las demás clases de actos emparentados con las percepciones. Es de observar que[f] objeto *intencional* de un acto de conciencia (tomado tal como es en cuanto pleno correlato de éste) no quiere decir en modo alguno lo mismo que objeto *aprehendido.* Solemos introducir sin más el estar aprehendido en el concepto de objetos[g] (de objeto [h]en general), porque

tan pronto como pensamos *en* él o decimos algo *de* él, hacemos de el un objeto en el sentido del objeto aprehendido. En su sentido más amplio se identifica el aprehender con el atender a algo, el advertirlo, trátese de una atención especial o de una atención accesoria; al menos, tal como estas maneras de hablar se entienden habitualmente. Se trata, pues, con *este atender o aprehender no del modo del* cogito *en general,* del modo de la actualidad, sino, vistas las cosas más exactamente, de un *modo especial de acto,* que puede adoptar toda conciencia o todo acto que no lo tenga todavía. Si lo hace, su objeto intencional no es sólo en general objeto de conciencia, presente a la mirada del espíritu que está dirigido a él, sino que es objeto aprehendido, advertido. A una cosa no podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que en el de la aprehensión, e igual a todas las *objetividades "simplemente representables":* el volverse (aunque sólo sea en la ficción) es *eo ipso* "aprehensión", "atención". Pero en el acto del valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, *sin* aprehender nada de esto. El objeto intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien objeto aprehendido tan sólo en un peculiar *volverse "objetivante".* En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, sin duda, la aprehensión de la cosa; pero no la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el *valor* es (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente) *el pleno correlato intencional del acto valorante.* Así, pues, "estar *vuelto valorando* a una cosa" no quiere decir ya *"tener por objeto"* el valor,[a] en el sentido especial del objeto aprehendido, como necesitamos tenerlo para predicar algo de él; e igual en todos los actos lógicos que a él se refieren.

En actos de la índole de los valorantes tenemos, pues, un *objeto intencional en un doble sentido;* necesitamos distinguir entre la *mera "cosa"* y el *pleno objeto intencional,* y paralelamente una *doble "intentio",*[b] un doble estar vuelto. Si estamos dirigidos a una cosa en un acto de valorar, es el estar dirigidos a la cosa un atender a ella, un aprehenderla; pero "dirigidos" estamos —no sólo en el modo de la aprehensión— también al valorar. No sólo el *representarse cosas,* sino también el *valorar* cosas, que lo abraza,[c] presenta el modo de la *actualidad.*[d]

Pero necesitamos añadir en seguida que la situación sólo es tan simple en los actos simples del valorar. En general, son los actos del sentimiento y de la voluntad actos fundados en un grado más alto, y, en correspondencia, también se multiplica la objetividad intencional y se multiplican los modos en que los objetos encerrados en la objetividad unitaria y total se tornan objetos de un volverse a ellos. Pero en todo caso es una verdad lo que afirma la siguiente tesis:

En todo acto[a] *impera un modo de la atención. Pero siempre que el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas,* siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que "se tome posición" relativamente a la cosa, *se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la "cosa" y el "valor") y asimismo *el entender y el tener a la vista del espíritu.* Pero a la vez es inherente a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos objetos intencionales se tornan objetos atendidos y en este sentido *"representados"*, que por su parte son susceptibles de servir de sustratos a explicitaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta objetivación, estamos, en la actitud natural, y por ende *en cuanto miembros del mundo natural,* no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc.[b]

§ 38. REFLEXIONES SOBRE ACTOS. PERCEPCIONES INMANENTES Y TRASCENDENTES

Añadimos, además: viviendo en el *cogito,* no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma como objeto intencional; pero en todo momento puede convertirse en tal, siendo inherente a su esencia la posibilidad en principio de una *vuelta "reflexiva" de lo mirada,* naturalmente en la forma de una nueva *cogitatio* que se dirige a ella[c] en el modo de una simple aprehensión. En otras palabras, toda *cogitatio* puede convertirse en objeto de la llamada "percepción interna", y ulteriormente en objeto de una valoración *reflexiva,* de una aprobación o desaprobación, etc. Lo mismo cabe decir, con las modificaciones corres-

pondientes, tanto como de los actos[a b] reales en el sentido de impresiones, también de los actos de que tenemos conciencia "en" la fantasía, "en" el recuerdo o "en" la intrafección en que comprendemos y revivimos los actos ajenos. *"En" el recuerdo,*[c] *la intrafección,* etc., podemos[d] reflexionar y hacer de los actos de que tenemos conciencia en ellos objetos de aprehensión y de actos en que tomamos posición fundados en los anteriores, todo dentro de las distintas modificaciones posibles.[e]

Anudamos aquí la distinción entre percepciones o actos en general *trascendentes* e *inmanentes.* Evitaremos hablar de percepción externa e interna, manera de hablar a la que se oponen graves reparos. Damos las siguientes explicaciones.

Por *actos de dirección inmanente,* o tomadas las cosas más en general, por *vivencias intencionales de referencia inmanente,* entendemos aquellas a cuya *esencia* es inherente *que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas.* Esto es así, por ejemplo, siempre que un acto está referido a un acto (una *cogitatio* a una *cogitatio*) del mismo yo, o bien un acto a un dato de sentimiento sensible del mismo yo, etc. La conciencia y su objeto forman una unidad individual sentada puramente por las vivencias.

De dirección trascendente son las vivencias intencionales en las que esto *no* tiene lugar; como, por ejemplo, todos los actos dirigidos a esencias o a vivencias intencionales de otros yos, de yos con otras corrientes de vivencias; asimismo todos los actos dirigidos a cosas, a realidades en sentido estricto, pero en general, como se mostrará aún.

En el caso de una [f]percepción de dirección inmanente, o expresado con más decisión, de una [g]*percepción inmanente* (la llamada "interna"), forman *percepción y percepto esencialmente una unidad inmediata, la de una sola* cogitatio *concreta.* El percibir entraña aquí su objeto de tal suerte, que sólo es separable de él por abstracción, sólo como *esencialmente dependiente.* Si el percepto es una vivencia intencional, como cuando reflexionamos sobre una convicción viva en el instante (por ejemplo, diciendo: estoy convencido de que...), entonces tenemos una ensambladura de dos vivencias intencionales, de la que por lo menos la más alta es dependiente, pero no está mera-

mente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella.

Esta forma de *"estar encerrado"* como un ingrediente (lo que en rigor es sólo una imagen) es una *característica distintiva de la percepción inmanente y de todo tomar posición fundado en ella;* falta en los más de los restantes casos de[a] referencia inmanente de las vivencias intencionales. Así, por ejemplo, ya en los recuerdos de recuerdos. En el recuerdo actual no entra el recuerdo de ayer recordado como ingrediente de su unidad concreta. De acuerdo con su plena esencia *propia,* debiera existir el recuerdo actual, aun cuando no hubiese existido en verdad el de ayer, mientras que este último, *si* ha existido realmente, pertenece necesariamente con aquél a una y la misma corriente de vivencias, nunca interrumpida, que enlaza sin solución de continuidad ambos recuerdos por medio de toda clase de concreciones de vivencias. Enteramente distinto es lo que pasa en este respecto, según es patente, con las percepciones trascendentes y las restantes vivencias intencionales de referencia trascendente. La percepción de una cosa no sólo no encierra entre sus ingredientes la cosa misma, sino que está *fuera de toda unidad esencial con ella,* supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa. *Unidad determinada puramente por las esencias propias de las vivencias mismas es exclusivamente la unidad de la corriente de las vivencias,* o lo que es lo mismo, una vivencia *sólo* con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias de estas vivencias y esté fundada en ellas. Esta proposición ganará todavía en lo que sigue en claridad, cobrando toda su significación.

§ 39. LA CONCIENCIA Y LA REALIDAD NATURAL. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE "INGENUO"

[b] Todas las características esenciales de la vivencia y la conciencia que hemos ganado, son para nosotros pasos necesarios para alcanzar la meta que nos guía constantemente, es decir, para ganar la esencia de esa *conciencia "pura"* con que debe quedar acotado el campo de la fenomenología. Nuestras consideraciones han sido eidéticas; pero los casos singulares de las esencias vivencia, corriente de vivencias y por ende "conciencia" en todos

sentidos, han sido pertenecientes al mundo natural como procesos reales en sentido estricto. En efecto, no hemos abandonado el terreno de la actitud natural. Con el *mundo natural* está la vivencia individual entretejida de un *doble* modo: es vivencia de algún *hombre* o *animal*, y es, al menos en un gran número de sus especificaciones, vivencia *de* este mundo. [a]*Mas ¿qué quiere decir, en vista de este entretejimiento con el mundo real en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia "propia"*, que forma con otra vivencia un cuerpo cerrado en sí y *determinado puramente por estas esencias propias*, el de la corriente de la conciencia? Dado que aquí podemos entender la conciencia en cualquier sentido, por amplio que sea, que acabe identificándose con el concepto de vivencia, la pregunta concierne a la esencia propia de la corriente de las vivencias y de todos sus componentes. ¿Hasta qué punto será, ante todo, el *mundo material* algo de distinto género en principio, algo *excluido de la esencia propia de las vivencias?* Y si es esto, si frente a toda vivencia y a la esencia propia de ésta es lo "extraño", el "*ser otro*", ¿cómo puede *entretejerse* con él la vivencia, con él y por consiguiente, con el mundo entero extraño a la vivencia? Pues fácil es convencerse de que el mundo material no es un trozo cualquiera del mundo natural, sino su capa fundamental, a la que está referido *esencialmente* todo otro ser real en sentido estricto. [b]Lo que aún le falta son las almas humanas y animales[c]; y lo nuevo que éstas aportan son, en primera línea, sus vivencias con el estar referido en forma de conciencia al mundo circundante. *Sin embargo, son la conciencia y las cosas un todo*[d] *bien ligado*, bien ligado en las distintas unidades psicofísicas que llamamos seres animados, bien ligado supremamente en la *unidad real en sentido estricto del mundo entero*. ¿Puede la unidad de un todo ser de otra manera que debida a la esencia propia de sus partes, que, por tanto, necesitarán tener alguna *comunidad de esencia*, en lugar de ser heterogéneas por principio?

Para llegar a ver claro, busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural[e], o que hace posible que me encuentre bajo la forma de la conciencia con un mundo de cosas que está ahí frente a mí, que me atribuya un cuerpo en este mundo y que por ende, pueda insertarme a mí mismo en él. [f]Patentemente es

esta última fuente la *experiencia sensible*. Pero basta a nuestros fines considerar la *percepción sensible*, que entre los actos de la experiencia desempeña en cierto buen sentido el papel de una experiencia primaria de la que todos los demás actos de experiencia sacan una parte principal de su poder de fundamentar. Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona*, por decirlo así, el cual es por su parte, en sentido lógico puro, un individuo o una variante lógico-categorial de él.[1] En nuestro caso, de la percepción sensible, o más claro, de la percepción de cosas, es el individuo lógico la cosa; y basta tratar la percepción de cosas como representante de todas las demás percepciones (de propiedades, procesos, etc.).

La vida natural y de vigilia de nuestro yo [a]es un constante percibir actual o inactual. Sin interrupción está ahí en forma de percepto el mundo de las cosas y en él nuestro cuerpo. ¿Cómo se segregan[b] y pueden segregarse la *conciencia misma* como un *ser concreto en sí*[c] y el ser de que se tiene conciencia en ella, el *ser percibido* como un ser que *"hace frente"* a la conciencia y es *"en sí y por sí"*?

Medito, por lo pronto, como hombre "ingenuo". Veo y cojo la cosa misma en persona. Sin duda que a veces me engaño, y no sólo respecto de las propiedades percibidas, sino también respecto de la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una "auténtica" percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir que se deja "confirmar"[e] en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces *existe* la cosa percibida *realmente* y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona. El percibir[e], considerado meramente como forma de la conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, se presenta como algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un "yo" vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con éste.[f]

[1] Cf. *supra*, § 15, p. 41.

§ 40. CUALIDADES PRIMARIAS Y SECUNDARIAS. LA COSA DADA EN PERSONA, "MERA APARIENCIA" DE LA "VERDAD FÍSICA"

Si como "hombre ingenuo" he cedido a la inclinación de hilvanar semejantes reflexiones "engañado por la sensibilidad", en cuanto "hombre de cultura científica" me acuerdo ahora de la conocida distinción entre *cualidades primarias y secundarias,* según la cual las cualidades específicas de los sentidos serían "meramente subjetivas" y sólo las cualidades físico-geométricas "objetivas". El color de las cosas, el sonido de las cosas, su olor y su sabor, etc., por muy "en persona" que se presenten en las cosas, como pertenecientes a su esencia, no son reales en sí mismas tales como se presentan, sino meros "signos" de ciertas cualidades primarias. Pero si me acuerdo de conocidas doctrinas de la física, veo en seguida que el sentido de estas proposiciones tan repetidas no puede ser por cierto el literal, como si realmente de las cosas percibidas sólo las cualidades sensibles "específicas" fuesen mera apariencia; con lo que se vendría a decir que las cualidades "primarias" que quedarían después de *abstraer* aquéllas pertenecerían a las cosas existentes con verdad objetiva, junto a otras cualidades semejantes que no aparecerían de ningún modo. Así entendidas las cosas, tendría realmente razón la vieja objeción berkeleyana de que la extensión, este núcleo esencial de lo corpóreo y de todas las cualidades primarias, es inconcebible sin las secundarias. Más bien[a] es *el contenido esencial entero de la cosa percibida,* o sea, la cosa entera que ahí está en persona con todas sus cualidades, incluso todas las perceptibles, *"mera apariencia"* y *la "cosa verdadera" es la de la ciencia física.* Cuando ésta define la cosa dada[b] exclusivamente mediante conceptos como átomos, iones, energía, etc., y en todo caso como procesos que tienen lugar en el espacio y cuyos únicos caracteres son expresiones matemáticas, piensa *algo trascendente al conjunto total de las cosas que ahí están en persona.* La física ni siquiera puede pensar la cosa como situada en el espacio natural de los sentidos; en otras palabras. su espacio físico no puede ser el espacio del mundo de lo percibido en persona: si lo fuese, sucumbiría igualmente a la objeción berkeleyana.

El "verdadero ser" sería, pues, totalmente y *por principio un ser definido de otra manera que el dado en la percepción como realidad presente en persona,* el cual se da exclusivamente con determinaciones sensibles, entre las que figuran las del espacio sensible.[a] [b] *La cosa de que propiamente se tiene experiencia suministra el simple "esto", una x vacía, que viene a ser el sujeto de determinaciones matemáticas y de las correspondientes fórmulas matemáticas* y que no existe en el espacio de la percepción, sino en un *"espacio* [c]*objetivo",* del cual es aquél el simple "signo", *una multiplicidad euclidiana de tres dimensiones sólo simbólicamente representable.*[d]

Aceptémoslo así. Sea, como se nos enseña, lo dado en persona a toda percepción una "mera apariencia", algo "meramente subjetivo" en principio y, sin embargo, no una apariencia vacía. Siempre servirá lo dado en la percepción para definir, aplicando el método riguroso de la ciencia natural, o en forma válida, practicable por todo el mundo y comprobable con evidencia intelectual, ese ser trascendente del cual es el "signo". Permanentemente es, sin duda, el contenido sensible de los datos de la percepción algo distinto de la cosa verdadera y existente en sí, pero permanentemente es también el *sustrato,* el sujeto (la x vacía) de las determinaciones percibidas como aquello cuyos predicados físicos determina el método exacto. En una dirección inversa sirve, según esto, *todo conocimiento físico de índice de un curso de experiencias posibles con las cosas sensibles y los procesos correspondientes a éstas con que nos encontramos en tales experiencias.* Sirve, pues, para orientarnos en el mundo de la experiencia actual en que todos vivimos y obramos.

§ 41. LOS INGREDIENTES Y EL OBJETO TRASCENDENTE DE LA PERCEPCIÓN [e]

¿Qué entra, pues, supuesto todo esto, *en los ingredientes concretos de la percepción misma como* cogitatio? No la cosa física, como de suyo se comprende, esta cosa totalmente trascendente —trascendente frente al "mundo de la apariencia" entero. Pero por muy "meramente subjetivo" que se diga éste, *tampoco él* entra, con todas sus distintas cosas y procesos, en los ingredientes de la percepción; también él es, frente a la

última, "trascendente". Consideremos esto mejor. Acabamos de hablar, aunque sólo de pasada, de la trascendencia de la cosa.[a] Se trata ahora de lograr una visión más profunda de la *forma en que lo trascendente está en relación con la conciencia*, que es conciencia de ello; de la forma en que se debe entender esta relación entre ambos términos, que tiene su misterio.

Excluyamos, pues, la física entera y el dominio entero del pensar teórico. Mantengámonos dentro del marco de la simple intuición y de las síntesis inherentes a ella, en que entra también la percepción. Es evidente que la intución y lo intuido, la percepción y la cosa percibida están, sin duda, referidas en su esencia una a otra, pero, por una necesidad de principio, *no son algo uno ni están vinculadas como ingredientes ambas ni por esencia.*

Partamos de un ejemplo. Viendo seguido esta mesa, dando vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea de posición en el espacio, tengo continuamente la conciencia del estar ahí en persona esta una y misma mesa, como algo que permanece de suyo completamente inalterado. Pero la percepción de la mesa es una percepción que se altera constantemente, es una continuidad de percepciones cambiantes. Cierro los ojos. Mis restantes sentidos no están en relación con la mesa. Ahora no tengo de ella ninguna percepción. Abro los ojos y tengo de nuevo la percepción. ¿*La* percepción? Seamos más exactos. Al retornar, no es, en ninguna circunstancia, individualmente la misma. Sólo la mesa es la misma, en cuanto tengo de ella conciencia como idéntica en la conciencia sintética que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La cosa percibida puede existir sin percibirla, sin ni siquiera tener conciencia potencial de ella (en el modo de la inactualidad antes[1] descrita): y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el fluir constante de la conciencia y ella misma es un fluir constante: constantemente se convierte el ahora de la percepción en la conciencia de lo pasado hace un instante que le sigue sin solución de continuidad a la vez que destella un nuevo ahora, etc. Lo mismo que la cosa percibida en general, también toda y cada una de las partes, aspectos, factores que le

[1] Cf. *supra*, § 35, especialmente p. 81.

convienen, son, exactamente por las mismas razones, necesariamente trascendentes a la percepción, llámense cualidades primarias o secundarias. El color de la cosa vista no es, por principio, ningún ingrediente de la conciencia de color; es algo que aparece, pero mientras aparece, puede y *tiene,* como lo comprueba la experiencia, que alterarse continuamente la apariencia. *El mismo* color aparece "en" multiplicidades continuas de *matices* de color. Cosa análoga hay que decir de toda cualidad sensible y también de toda forma espacial. Una y la misma forma (dada en persona *como* la misma) aparece continuamente "en otro modo", en distinto escorzo de la forma. Esto es una necesidad y patentemente de alcance más general. Pues sólo en obsequio a la sencillez hemos puesto por ejemplo el caso de una cosa que aparece sin alterarse en la percepción. La generalización a cualesquiera alteraciones es palmaria.

Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, "omnilateral", que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en las cuales[a] *se matizan o escorzan*[b] *en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona.* Toda determinación tiene *su* sistema de matices y escorzos, y de cada una hay que decir, como de la cosa entera, que para la conciencia que la aprehende, uniendo sintéticamente el recuerdo y la nueva percepción, está ahí como siendo la misma, a pesar de la interrupción en el curso continuo de la percepción actual.

A la vez vemos qué es lo que pertenece real e indudablemente a los ingredientes de las vivencias intencionales concretas que se llaman percepciones de cosas. Mientras que la cosa es la unidad intencional, lo idénticamente uno de que se tiene conciencia en el fluir continuo y regulado de las multiplicidades de la percepción que pasan unas a otras[c], tienen estas mismas constantemente su *determinado contenido descriptivo,* que está *esencialmente* coordinado con aquella unidad. A cada esfera de la percepción pertenece necesariamente, por ejemplo, un determinado contenido de matices de color, de escorzos de forma, etc. Cuentan entre los *"datos de la sensación",* datos de una región propia con géneros determinados, que se funden, dentro de

cada uno de estos géneros, en unidades concretas y *sui generis* de vivencias (los *"campos" de la sensación*); que, además, de un modo que no es cosa de describir aquí con más detalle, están en la unidad concreta de la percepción animados por *"apercepciones"*, y así animados ejercen la *"función de exhibir"*, o a una con ella constituyen lo que llamamos el "aparecer de" de un color, una forma, etc. Entretejiéndose aún con otras notas, integran los ingredientes de la percepción, que es conciencia de una y la misma cosa, en virtud de la fusión, fundada en la *esencia* de aquellas apercepciones, en una *unidad de apercepción*, y también en virtud de la posibilidad, fundada en la *esencia* de diversas unidades de éstas, de *síntesis de identificación*[a].

Con todo rigor hay que tener presente[b] que los datos de la sensación que ejercen la función de matizar el color, matizar la lisura, escorzar la forma, etc. (la función de "exhibir"), son por principio distintos del color pura y simplemente, en suma, de toda clase de factores *de las cosas. El matiz o el escorzo, aunque lleve el mismo nombre, no es, por principio, del mismo género que lo matizado o escorzado.* El matizar o escorzar es una vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como nada espacial. En cambio, lo matizado o escorzado sólo es, por principio, posible como espacial (es, justo en esencia, espacial) y no posible como vivencia. Es, en especial, también un contrasentido el tener el escorzo de una forma (por ejemplo, el de un triángulo) por algo espacial y posible en el espacio, y quien tal hace[c] lo confunde con la forma escorzada, esto es, que aparece. ¿Cómo seguir distinguiendo, en sistemática integridad, los diversos ingredientes de la percepción en cuanto *cogitatio* (frente a los factores de lo *cogitatum* trascendente a ella), y cómo seguir caracterizándolos por sus diferencias, en parte muy difíciles, es tema para grandes investigaciones.

§ 42. EL SER COMO CONCIENCIA Y COMO REALIDAD EN SENTIDO ESTRICTO. DISTINCIÓN DE PRINCIPIO ENTRE LOS MODOS DE LA INTUICIÓN

De las reflexiones hechas ha resultado la trascendencia de la cosa[d] frente a la percepción de ella y, como segunda consecuencia, frente a toda conciencia relativa a ella; no meramente en

el sentido de que no es posible encontrar de hecho en la cosa un ingrediente de la conciencia, antes bien, es la situación entera una situación de evidencia eidética: con universalidad o necesidad *rigurosamente absoluta,* no puede darse una cosa en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente. Una distinción de esencial radicalidad resalta, así, entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa.* En principio es inherente a la esencia regional[a] vivencia (particularmente a la especie regional *cogitatio*) el ser perceptible en percepción inmanente; a la esencia de una cosa espacial, por el contrario, el no serlo. Si, como enseña un análisis más profundo, a la esencia de toda intuición en que se da una cosa es inherente la posibilidad de aprehender, volviendo adecuadamente la mirada, con la cosa dada otros datos análogos a una cosa, en el modo de capas y grados, eventualmente separables, de la constitución de la cosa que aparece —como, por ejemplo, la *"cosa visual"* en sus diversas especificaciones—, de ellas hay que decir exactamente lo mismo: son por principio trascendencias.

Antes de ocuparnos algo más con esta oposición de inmanencia y trascendencia, intercalemos las siguientes observaciones. Prescindiendo de la percepción. encontramos muchas clases de vivencias intencionales que por su esencia excluyen la inmanencia, en el sentido del ingrediente. de sus objetos intencionales, cualesquiera que estos objetos[b], por lo demás, puedan ser. Así pasa, por ejemplo, con toda representación: con todo recuerdo, con la aprehensión intrafectiva de la conciencia ajena, etc. Naturalmente, no debemos mezclar esta trascendencia con aquella que nos ocupa aquí. A la cosa en cuanto tal, a toda realidad en su auténtico sentido estricto. que todavía tenemos que explicar y fijar, es inherente, por esencia y de todo punto "por principio",[1] la incapacidad de ser inmanentemente perceptible y, por ende, de encontrarse con ella dentro de la complexión de las vivencias en general. En este sentido se dice que la cosa es, en sí y puramente, trascendente. En esto se delata justamente la diversidad que hay por principio entre los modos del

[1] Usamos aquí, como en toda esta obra, las expresiones "por principio", "en principio", "de principio" en un sentido riguroso, en referencia a universalidades esenciales *supremas* y por ende las más radicales de todas.

ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre la *conciencia y la realidad*[a] en sentido estricto.

A esta oposición entre inmanencia y trascendencia corresponde, como se ha puesto de relieve también en nuestra exposición, una *distinción de principio en las formas de darse algo.* Percepción inmanente y percepción trascendente no se distinguen sólo en que el objeto intencional, el objeto que está ahí con el carácter de estar él mismo en persona, sea una vez inmanente al percibir, en el sentido de ingrediente, y la otra vez no; antes bien, se distinguen por un modo de darse el objeto, que, en lo que tiene de esencialmente distinto, pasa *mutatis mutandis* a todas las modificaciones representativas de la percepción, a las intuiciones paralelas a ésta del recuerdo y la fantasía. Percibimos la cosa porque se "matiza" o "escorza" en todas las determinaciones que en el caso dado "caen" "real" y propiamente dentro de la percepción. *Una vivencia no se matiza ni escorza.*[b] No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de "nuestra humana constitución" el que "nuestra" percepción sólo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o escorzos de ellas. Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la "cosa visual"), que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones, a través del matiz o el escorzo[c]; como, asimismo, de la esencia de las *cogitationes,* de las vivencias en general, que excluyan semejante darse. Para entes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno una expresión como "aparecer", un exhibirse a través de matices o escorzos[d]. Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por diversos lados que se ofrezcan, según diversas perspectivas, hablar de maneras de aparecer, matices o escorzos. Por otra parte[e], es una necesidad esencial, en cuanto tal aprehensible con evidencia apodíctica, que un ser espacial en general sólo es perceptible para un yo (para todo yo posible) en la señalada forma de darse. Tal ser sólo puede "aparecer" en una cierta "orientación", con la cual están necesariamente trazadas de antemano posibilidades sistemáticas de orientaciones siempre nuevas a cada una de las cuales corresponde a su vez un cierto "modo de aparecer" que expresamos

diciendo que se da por tal o cual "lado", etc. Si entendemos el hablar de modos de aparecer en el sentido de *modos de vivencia* (puede tener también, como resulta visible por la descripción acabada de hacer, un correlativo sentido óntico), ello quiere decir: a la esencia de *formas de vivencia* de peculiar estructura, más exactamente, de percepciones concretas de peculiar estructura[a], es inherente que aquello de que se tiene en ellas conciencia intencional sea una cosa espacial; a su esencia es inherente la posibilidad que tiene algo de pasar a multiplicidades de percepción continuas en un orden determinado y prolongables indefinidamente, o sea, que nunca se cierran. En la esencial estructura de estas multiplicidades radica, entonces, el que engendren la unidad de una conciencia en que *se den coherentemente* cosas perceptibles, y cosas perceptibles que aparecen como *unas*, cada vez más plenamente, por lados siempre nuevos, con determinaciones siempre más ricas[b]. Por otra parte, no es una cosa espacial[c] nada más que una unidad intencional que por principio sólo puede darse como unidad de semejantes modos de aparecer[d].

§ 43. ACLARACIÓN DE UN ERROR DE PRINCIPIO

Es, pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. Ésta no nos sería dada en sí ni en su ser en sí. Sería inherente a todo ente la posibilidad de principio de intuirlo, simplemente, como lo que él es, y en especial de percibirlo en una percepción en que se diese en su misma y propia persona *sin intermedio alguno de "apariencias"*. Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma.

Pero esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre trascendente e inmanente no haya ninguna *diferencia esencial*: que en la postulada intuición divina sería una cosa espacial un ingrediente, o sea, una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia o de las vivencias divinas. Quien tal cree se deja extraviar por la idea de que la trascendencia de la cosa sería la de una *imagen* o *signo*.

A menudo se combate celosamente la teoría de las imágenes y se la sustituye con una teoría de los signos. Pero tanto la una como la otra no son sólo inexactas, sino que entrañan un contrasentido. La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia. *No* se da en lugar de ella una imagen o un signo. No se subrogue al percibir la conciencia del signo o de la imagen.

Entre *percepción,* de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen* o *simbólica por medio de un signo,* de otra parte[a], hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa: teniendo en el campo de la intuición lo uno, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un apercibir fundado, a lo otro, lo reproducido por la imagen o indicado por el signo. En la percepción no se puede hablar de nada semejante, como tampoco en el simple recuerdo o la simple fantasía.

En los actos de intuición inmediata intuimos un "ello mismo"; sobre las apercepciones propias de estos actos no se erigen apercepciones de orden superior; no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuido como "signo" o "imagen". Y justo por esto se dice que está intuido inmediatamente "ello mismo". En la percepción se halla esto caracterizado todavía de una manera peculiar como "en persona", frente a la modalidad característica del recuerdo, de la libre fantasía, la de lo "flotante en el aire", "representado".[1] Se incurre en un contrasentido cuando se mezclan y confunden del modo usual estos modos de representación, de una estructura esencialmente diversa, y, con la consiguiente correlación, las formas de darse en ellos algo, o sea, la simple representación con la simbolización (sea por medio de imágenes o por medio de signos) y, peor

1 En mis lecciones de Gotinga (y, más precisamente, desde el semestre de verano de 1904) he reemplazado la insuficiente exposición que en las *Investigaciones lógicas* había hecho (todavía muy influido por las concepciones de la psicología reinante) de las relaciones entre estas intuiciones simples y fundadas, por una exposición mejor, y comunicado ampliamente mis ulteriores investigaciones, que, por lo demás, han ejercido entretanto efectos terminológicos y doctrinales en la bibliografía. En los próximos tomos de este *Anuario* espero poder comunicar estas investigaciones, así como otras hace mucho utilizadas en lecciones.

aún, la simple percepción con ambas cosas. La percepción de cosas no representa algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía, presenta, aprehende un ello mismo en su presencia en persona. Esto lo hace con arreglo a su *sentido propio*, y pedirle otra cosa significa precisamente pecar contra su sentido. Si, además, se trata, como aquí, de la percepción de cosas, entonces es inherente a su esencia ser percepción que matiza o escorza; y, correlativamente, es inherente al sentido de su objeto intencional, de la cosa *en cuanto* dada en ella, ser perceptible en principio sólo por medio de percepciones de tal índole, o sea, de percepciones que matizan o escorzan.

§ 44. EL SER MERAMENTE FENOMÉNICO DE LO TRASCENDENTE Y EL SER ABSOLUTO DE LO INMANENTE

A la percepción de cosas es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta *inadecuación*. Una cosa sólo puede en principio darse "por un lado", y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matices o escorzos. Una cosa se da necesariamente en meros *"modos de aparecer"*, en que necesariamente hay un *núcleo de algo "realmente exhibido", rodeado*, por obra de apercepciones, *de un horizonte de algo "co-dado" impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*. Y el sentido de esta indeterminación está trazado de antemano, una vez más, por el sentido de lo percibido en cuanto tal y en general, o por la esencia universal de este tipo de percepción que llamamos percepción de cosas. La indeterminación significa, en efecto, necesariamente la *posibilidad de determinarse en un estilo rigurosamente prescrito*. *Anuncia* posibles multiplicidades de la percepción, que pasando sin solución de continuidad una a otra, se funden en la unidad de una percepción en que la cosa, que dura también sin solución de continuidad, muestra en series siempre nuevas de matices a escorzos "lados" asimismo nuevos (o, regresivamente, los antiguos). Con ello vienen paulatinamente los factores de la cosa impropiamente coaprehendidos a exhibirse realmente, o sea, a darse realmente, determinándose más las indeterminaciones, para convertirse ellas mismas en cla-

ros datos; en una dirección inversa, pasa, sin duda, lo claro de nuevo a oscuro, lo exhibido a no exhibido, etc. *Ser de este modo imperfecta in infinitum, es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas.* Si el sentido de "cosa" lo determinan los datos de la percepción de cosas (¿y qué, si no, podría determinar este sentido?), entonces requiere tal imperfección, remitiéndonos necesariamente a cadenas unitarias y continuas de percepciones posibles, que partiendo de una efectuada cualquiera, se extienden en una infinitud de direcciones de un modo *regulado con todo rigor sistemático,* y encima, hasta lo infinito en cada una, pero dominadas constantemente por una unidad del sentido. Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido. No hay Dios que pueda hacer cambiar esto en un punto, o no más que el que 1 + 2 sea igual a 3, o que exista cualquier otra verdad esencial.

[a] En general, es hora ya de ver que todo ser trascendente, de cualquier género que sea, entendido como ser *para* un yo, sólo puede llegar a darse de un modo análogo al de la cosa, o sea, sólo por medio de apariencias[b]. Si no, fuera, justo, un ser que también podría resultar inmanente; pero lo que es perceptible inmanentemente, es *sólo* inmanentemente perceptible. Únicamente cometiendo las confusiones antes señaladas y ahora explicadas, puede tenerse por posible que uno y el mismo algo se dé una vez por medio de una apariencia, en forma de percepción trascendente, y otra vez por medio de una percepción inmanente.

Pero desarrollemos, ante todo, el contraste, especialmente entre cosa y vivencia, todavía por el otro lado. La *vivencia*, decíamos, no se "exhibe"[c]. Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que[d] *se da* (o puede darse) *en la percepción como "absoluto"* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de[e] matices o escorzos. Todo lo que hemos expuesto acerca de la manera de darse las cosas pierde aquí su sentido, y esto es algo que hay que llegar a ver con plena claridad en detalle. Una vivencia afectiva no se matiza ni escorza. Si miro a ella, tengo[f] algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra ma-

nera. [a]Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que está ahí, para la mirada intuitiva, está absolutamente ahí, con sus cualidades, su intensidad, etc.[b] Por el contrario, una nota de violín, con su identidad de objeto, se da por medio de un matiz, tiene sus cambiantes modos de aparecer. Éstos son distintos según que me acerque al violín o me aleje de él, según que esté en la sala misma del concierto o escuche a través de las puertas cerradas, etc. No hay modo de aparecer que tenga la pretensión de pasar por aquel en que se da absolutamente la nota, aun cuando dentro del marco de mis intereses prácticos tenga uno de ellos como normal ciertas ventajas: en la sala de conciertos, en el lugar "justo", oigo la nota "misma" tal como suena "realmente". Igualmente decimos de todo lo que tiene carácter de cosa en sentido visual: que tiene un aspecto normal; decimos del color, la forma, de la cosa entera que vemos a la luz normal del día y en la orientación normal relativamente a nosotros, que tal es el aspecto real de la cosa, que tal color es el real, etc. Pero esto sólo se refiere a *una especie de objetivación secundaria* dentro del marco de la objetividad total de la cosa; como fácilmente cabe convencerse de ello. Es claro, en efecto, que si, manteniendo exclusivamente el modo "normal" de aparecer, amputamos las restantes multiplicidades de apariencias y la esencial relación con ellas, no quedaría ya nada del sentido de "darse cosas".

Sostenemos, pues, que, mientras que a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se dé la cosa como una apariencia "absoluta" de ella, en lugar de exhibirla por un solo lado, es inherente a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo algo absoluto que no puede exhibirse, ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados[c] [d]. Es también evidente que los contenidos mismos de la sensación que matizan o escorzan y entran como ingredientes en la vivencia de la percepción de cosas, funcionan a buen seguro como matices o escorzos de algo distinto de ellos, pero no se dan ellos mismos a su vez por medio de matices o escorzos.[e]

Repárese todavía en la siguiente distinción. Tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, pode-

mos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a zaga. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad. [a] Pero *esta* "imperfección", inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es una imperfección por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción "trascendente", de la percepción por medio de exhibiciones que matizan o escorzan, por medio de lo que se llama apariencias.

Todos los modos de darse algo y diferencias entre ellos que encontramos en la esfera de la percepción, se repiten en las *modificaciones reproductivas,* pero en distinto modo. Las representaciones de cosas representan por medio de exhibiciones en que los matices o escorzos mismos, las apercepciones, e igual los fenómenos enteros *de un cabo a otro,* están modificados *reproductivamente.* También de las vivencias tenemos reproducciones y actos de intuición reproductiva en el modo de la representación y de la reflexión sobre la representación. Naturalmente, no encontramos aquí nada de matices o escorzos reproductivos.

Añadimos aún el siguiente contraste. A la esencia de las representaciones son inherentes diferencias graduales de relativa claridad u oscuridad. Es patente que tampoco esta diferencia de perfección tiene nada que ver con la referente al darse por medio de apariencias que matizan o escorzan. Una representación más o menos clara no se matiza por medio de la claridad gradual, es decir, en el sentido de nuestra terminología, conforme a la cual una forma espacial, toda cualidad que la recubre, e igual la entera "cosa que aparece en cuanto tal", se matiza o escorza múltiplemente —sea la representación clara u oscura. La representación reproductiva de una cosa tiene sus diversos grados posibles de claridad, y los tiene para cada modo de matizarse o escorzarse. Se ve que se trata de diferencias que se encuentran en distintas dimensiones. Es también patente que las diferencias que hacemos en la esfera misma de la percepción bajo los nombres de visión clara y oscura, distinta y

confusa, ostentan sin duda una cierta analogía con las diferencias de claridad de que acabamos de hablar, en tanto se trata por ambas partes de un aumento y disminución gradual de la plenitud con que se da lo representativo, pero que también estas diferencias pertenecen a distintas dimensiones.

§ 45. LA VIVENCIA NO PERCIBIDA Y LA REALIDAD EN SENTIDO ESTRICTO NO PERCIBIDA

Si se ahonda en estos temas, se comprende también la siguiente diferencia esencial en el modo en que vivencias y cosas se relacionan entre sí por respecto a su perceptibilidad.

A la forma de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en la forma más directa una mirada de percepción intuyente. Esto sucede en la forma de la *"reflexión"*[a] [b], que tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que *ya existía antes* de que esta mirada se volviese a ella. "Todas las vivencias son conscientes" quiere decir, pues, que no son sólo conciencia de algo, ni existen como tal conciencia, sólo cuando ellas mismas son objetos de una conciencia refleja, sino que ya antes de toda reflexión están ahí como "fondo" y por ende en principio *prestas a ser percibidas,* en un sentido por lo tanto análogo al de las cosas a que no atendemos en el campo de nuestra visión exterior. Éstas sólo pueden estar prestas en tanto que, ya como no atendidas, se tiene en cierto modo conciencia de ellas, y esto quiere decir, tratándose de ellas, cuando aparezcan. *No todas* las cosas cumplen esta condición: el campo visual de mi atención, que abarca todo lo que aparece, no es infinito. Por otra parte, tiene también la vivencia anterior a la reflexión que cumplir ciertas condiciones para estar presta, si bien en un modo totalmente distinto y ajustado a su esencia "Aparecer" no puede. En todo caso, las cumple siempre en el mero modo de su estar ahí, y, además, para aquel yo al que corresponde, cuya mirada pura vive eventualmente "en ella". Sólo porque la reflexión y la vivencia tienen estas peculiaridades *esenciales,* aquí meramente indicadas, podemos saber algo de las vivencias antes

de reflexionar sobre ellas y, por tanto, de las reflexiones mismas. De suyo se comprende que las modificaciones reproductivas (y retencionales) de las vivencias tienen una constitución paralela, tan sólo modificada según corresponde.

Desarrollemos más el contraste. Vemos que *la forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión*. Mas *perceptible* por principio es también la cosa, y la percepción la aprehende como cosa de mi mundo circundante. A este mundo pertenece también aunque no se la perciba, estando, pues, *ahí también entonces para el yo*. Pero no en general de tal suerte que pudiera dirigirse a ella una mirada de simple atención. El fondo, entendido como campo simplemente susceptible de ser considerado, sólo abraza un pequeño trozo de mi mundo circundante. El "estar ahí" quiere decir más bien que desde las percepciones actuales, con el fondo en que realmente aparecen, conducen series de percepciones *posibles y motivadas* con coherencia continua, y rodeadas de campos siempre nuevos de cosas (como fondos no atendidos), hasta llegar a aquellos complejos de percepciones en que aparecería y se dejaría aprehender junto la cosa de referencia.[a] En principio, no se produce en ello ninguna alteración esencial si en lugar de un solo yo consideramos una pluralidad de yos. Sólo por medio de la relación de posible comprensión mutua es identificable el mundo de mi experiencia con el de otros, a la vez que posible enriquecerlo con los sedimentos de la suya. Una trascendencia que careciera del descrito enlace, por medio de conexiones de motivación coherentes, con la esfera de mi percepción actual, sería una suposición completamente infundada; una trascendencia que careciera de tal enlace *por principio*, sería un *non sens*. De esta índole es, pues, el "estar ahí delante" de lo no percibido actualmente en el mundo de las cosas; es una índole esencialmente diversa frente al ser, consciente por principio, de las vivencias.[b]

§ 46. INDUBITABILIDAD DE LA PERCEPCIÓN INMANENTE, DUBITABILIDAD DE LA TRASCENDENTE

De todo esto resultan importantes consecuencias. Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehen-

de, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar *ahí no es, por principio, negable*, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad *no* existiese. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aun venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real,[a] y me apreso a *mí mismo* como el *puro sujeto* de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe vivo: *cogito*.

A toda corriente de vivencias y yo en cuanto tal, es inherente la *posibilidad de principio de lograr esta evidencia*; cada uno lleva en sí mismo la garantía de su absoluto estar ahí, como posibilidad de principio.[b] Pero ¿no es concebible, cabría que se preguntase, que un yo sólo fantasías tuviese en la corriente de sus vivencias, o que ésta no se compusiera de nada más que de intuiciones fingidoras? Un yo semejante sólo se encontraría con ficciones de *cogitationes;* sus reflexiones serían, dada la naturaleza de este medio de vivencias, exclusivamente reflexiones en la imaginación. —Pero esto es un patente contrasentido. Lo flotante ante uno podrá ser algo meramente fingido, pero el flotar mismo, la conciencia fingidora, no es ella misma fingida, y a su esencia es inherente, como a toda vivencia, la posibilidad de una reflexión percipiente que aprehenda el absoluto estar ahí. No hay ningún contrasentido[c] en la posibilidad de que no exista ninguna de las conciencias ajenas que afirmo en la experiencia intrafectiva. Pero *mi* intrafección, *mi* conciencia en general, está dada[d] originaria y absolutamente, no sólo en esencia, sino en existencia. Sólo para el yo y la corriente de las vivencias en relación consigo mismas se da esta señalada situación; sólo aquí hay algo como una percepción inmanente, y no puede menos de haberla.[e]

Por el contrario, es inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la

conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, *no* exista. Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa*[a] *no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse,* sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico.* Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc. Añádase que dentro de este círculo de datos existe como posibilidad constantemente abierta algo como el cambio de la apercepción, la reversión de una apariencia en otra que no pueda unirse coherentemente con ella, y por tanto un influjo de las posiciones empíricas posteriores sobre las anteriores, mediante el cual los objetos intencionales de las anteriores padecen ulteriormente, por decirlo así, una transformación —todos, procesos que en la esfera de las vivencias están esencialmente excluidos.[b] En la esfera absoluta[c] no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta.

Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas[d] está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad;* que, en cambio, *yo mismo,* para quien ese mundo está ahí (con exclusión [e]de aquello que es añadido al mundo de las cosas "por mí"), o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta,* dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable.

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis "necesaria", absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede*[1 g] *no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir:* tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.[h]

Patentemente, no por ello es la necesidad óntica de la vivencia actual del caso una pura necesidad esencial, esto es, una especificación puramente eidética de una ley esencial; es la necesidad de un *factum,* que se llama así porque en el *factum,* y aquí en su existencia en cuanto tal, tiene parte una ley esencial. En la esencia de un yo puro *en general* y de una vivencia *en general* radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el ca-

rácter esencial de una tesis de *existencia* evidentemente incontrastable.[1]

La consideración acabada de hacer pone también en claro que no cabe concebir prueba alguna sacada de la contemplación empírica del mundo y capaz de cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia de éste. El mundo no es dudoso en el sentido de que hubiese motivos racionales que entrasen en cuenta contra la enorme fuerza de las experiencias coherentes,[a] sino en el sentido de que es *concebible* una duda, y lo es, porque jamás queda excluida la posibilidad de la no existencia, por ser una posibilidad de principio. A toda fuerza empírica, por grande que sea, puede contrapesársela, superársela paulatinamente. En el ser absoluto de las vivencias nada cambia con ello, más aún, siguen siendo siempre un supuesto de todo ello.[b]

[c] Nuestras consideraciones han llegado con esto a una cima Hemos logrado los conocimientos de que teníamos menester. En las relaciones esenciales que se nos han abierto están encerradas ya las premisas más importantes para las consecuencias que queremos sacar sobre la posibilidad de principio de desligar el mundo natural entero del dominio de la conciencia, de la esfera del ser de las vivencias; consecuencias en las cuales, como de ello podremos convencernos, se hace finalmente justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones* de Descartes (dirigidas a una meta enteramente distinta), núcleo que simplemente no había llegado a desarrollarse en toda su pureza. Cierto que serán menester ulteriormente todavía algunos complementos, por lo demás fáciles de aportar, para conseguir nuestras últimas metas. Provisionalmente trazamos nuestras consecuencias dentro de un marco de validez restringida.

1 Se trata, pues, de un caso *totalmente señalado* de las necesidades empíricas mencionadas en el § 6, al final del segundo aparte, p. 26, de este tratado. Cf. también la Investigación III del segundo tomo de la nueva edición de las *Investigaciones lógicas.*

Capítulo III

LA REGIÓN DE LA CONCIENCIA PURA

§ 47. EL MUNDO NATURAL COMO CORRELATO DE LA CONCIENCIA

Partiendo de los resultados del último capítulo hacemos la siguiente consideración. La marcha efectiva de nuestras humanas experiencias es una marcha tal, que fuerza a nuestra razón a ir más allá de las cosas intuitivamente dadas (las de la *imaginatio* cartesiana) y darles por base una "verdad física". Pero también pudiera ser distinta. No sólo como si la evolución humana nunca nos hubiese llevado más allá del estadio precientífico, ni hubiera de llevarnos jamás, de tal suerte que el mundo físico tuviera sin duda su verdad, pero nosotros no supiéramos nada de ella. Tampoco en el sentido de que el mundo físico fuera distinto del que es o con otros órdenes y leyes de los fácticamente vigentes. Más bien es concebible asimismo que nuestro mundo intuitivo fuese el último, por "detrás" del cual no hubiera en absoluto otro físico, es decir, que las cosas percibidas careciesen de determinaciones matemáticas, físicas, que los datos de la experiencia excluyesen toda clase de física de la índole de la nuestra. Los complejos de la experiencia serían entonces, justo, correlativa y típicamente distintos de lo que son fácticamente, en la medida en que desaparecerían las motivaciones empíricas que son base de los conceptos y juicios de la física. Pero en conjunto podrían ofrecérsenos dentro del marco de las *intuiciones* en que se da algo y que comprendemos bajo el rótulo de "simple experiencia" (percepción, recuerdo, etc.) "cosas" lo mismo que ahora, cosas persistentes sin solución de continuidad como unidades intencionales[a] en medio de multiplicidades y apariencias.[b]

Pero también podemos seguir en esta dirección: en el camino de la destrucción de la objetividad de las cosas —como correlato de la conciencia empírica— en el pensamiento, no nos pone obstáculo ningún límite. Aquí hay que observar siempre que *lo que las cosas son*, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo

o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidirnos racionalmente, *lo son en cuanto cosas de la experiencia.* Ésta, únicamente, es la que les impone su *sentido*, y como se trata de cosas fácticas, también se trata de la experiencia actual con sus complejos sometidos a un orden determinado. Pero podemos someter las formas de vivencia empírica, y en especial la vivencia fundamental que es la percepción de cosas, a una consideración *eidética*, viendo en ellas (como patentemente vemos) necesidades y posibilidades esenciales, o persiguiendo eidéticamente las variantes esencialmente posibles de los procesos motivados de la experiencia: el resultado es el correlato de nuestra experiencia fáctica llamado *"el mundo real" como caso especial de una multiplicidad de posibles mundos y no mundos,* que por su parte no son nada más que *correlatos de variantes esencialmente posibles de la idea "conciencia empírica"* con sus complejos sometidos a un orden mayor o menor. No se debe dejarse engañar, pues, por la expresión de trascendencia de la cosa frente a la conciencia o "ser en sí" de la cosa. El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria. La idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia comprobatoria.

Esto es aplicable a toda forma concebible de trascendencia que pueda tratarse como realidad o posibilidad. *Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo.* La cosa es una cosa del *mundo circundante,* incluso la cosa no vista, incluso la realmente —en sentido estricto— posible, la no experimentada, sino experimentable, o *quizá* experimentable. *La posibilidad de ser experimentada no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica,* sino una posibilidad *motivada*[a] en el orden de la experiencia. Este mismo es de un cabo a otro un orden de *"motivación"*[b 1] que acoge motiva-

[1] Es de observar que este fundamental concepto fenomenológico de motivación, con el que pronto me encontré al llevar a cabo en las *Investigaciones lógicas* la separación de la esfera fenomenológica pura (en contraste con el concepto de causalidad, referente a la esfera de la realidad en sentido

ciones siempre nuevas y transforma las ya formadas. Las motivaciones son, según los contenidos que se aperciben o determinan en ellas, muy variadas, más o menos ricas, de límites más precisos o más vagos, según que se trate de cosas ya "conocidas" o "completamente desconocidas", todavía "por descubrir", o sea, por respecto a la cosa vista, de lo conocido o todavía desconocido de ella. Se trata exclusivamente de las *formas esenciales* de semejantes órdenes de cosas, que son susceptibles, en todas sus posibilidades, de una investigación puramente eidética. La esencia entraña que todo lo que existe *realiter*, pero de que todavía no se tiene una experiencia actual, pueda venir a darse, y que esto quiera decir entonces que se encuentra dentro del horizonte indeterminado, pero *determinable*, de los actos de mi experiencia, en un momento preciso. Pero este horizonte es el correlato de los componentes indeterminados que son esenciales a la experiencia misma de cosas, y estos componentes dejan abiertas —siempre esencialmente— posibilidades de llenarlos que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, *trazadas de antemano en su tipo esencial*. Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan a otras posibles y así *in infinitum*. Y todo esto se lleva a cabo según formas y reglas esencialmente determinadas o ligadas a tipos *a priori*.

Toda suposición hipotética de la vida práctica y de la ciencia empírica se refiere a este horizonte cambiante, pero siempre puesto con lo puesto y gracias al cual cobra su sentido esencial la tesis del mundo.

§ 48. POSIBILIDAD LÓGICA Y CONTRASENTIDO EFECTIVO DE UN MUNDO FUERA DE NUESTRO MUNDO

"Lógicamente" es posible, sin duda, la suposición hipotética de algo real en sentido estricto fuera de este mundo: en ella

estricto, trascendente), es una *generalización* del concepto de motivación con arreglo al cual podemos decir, por ejemplo, del querer un fin que motiva el querer los medios. Por lo demás si experimenta el concepto de motivación, por razones esenciales, diversos giros, los equívocos consiguientes no resultan peligrosos y se presentan incluso como necesarios tan pronto como se han aclarado los datos fenomenológicos.

no hay, patentemente, una contradicción formal. Pero si preguntamos por las condiciones esenciales de su validez, por la índole de la comprobación requerida por su sentido, si preguntamos en general por la índole de la comprobación determinada en principio por la tesis de algo trascendente —como quiera que generalicemos legítimamente su esencia—, reconoceremos[a] que tiene que ser necesariamente *experimentable*,[b] y no meramente para un yo fingido por obra de una vacía posibilidad lógica, sino para algún *yo actual*, en cuanto unidad, susceptible de comprobación, de los complejos de la experiencia de este yo. Pero cabe ver con evidencia intelectual (aquí no hemos sin duda avanzado todavía bastante para poder fundarlo hasta el detalle, para lo cual únicamente los análisis que siguen más adelante aportarán todas las premisas) que lo que es cognoscible para *un* yo tiene que ser *por principio* cognoscible para *todo* yo.[c] [d] Aunque *fácticamente* no todos están ni pueden estar con todos en relación de "intrafección", de inteligencia mutua, como, por ejemplo, no estamos nosotros con los espíritus quizá vivientes en los más lejanos mundos estelares, sin embargo, y consideradas las cosas en principio, existen *posibilidades esenciales de establecer una inteligencia mutua*, o sea, posibilidades también de que los mundos empíricos fácticamente separados se fundan mediante nexos de experiencia actual en un solo mundo intersubjetivo, el correlato del uni-verso de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana[e]). Si se pesa esto, se delata efectivamente como un contrasentido la posibilidad lógico-formal de realidades; en sentido estricto fuera del mundo espacio-temporal *uno, fijado* por nuestra experiencia *actual*. Si en general hay mundos, cosas reales en sentido estricto, las motivaciones empíricas que las constituyen tienen que *poder* entrar en mi experiencia y en la de cualquier yo[f], del modo caracterizado más arriba en términos generales. Cosas y mundos de cosas no susceptibles de comprobarse con toda determinación en ninguna experiencia *humana*, las hay seguramente, pero esto tiene razones de ser meramente fácticas en los límites fácticos de esta experiencia.

§ 49. LA CONCIENCIA ABSOLUTA COMO RESIDUO DE LA ANIQUILACIÓN DEL MUNDO

Por otra parte, con todo esto no se ha dicho que *tenga* que haber un mundo ni cosa alguna. La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades empíricas señaladas por ciertas formas esenciales. Pero *no se ve con evidencia* intelectual por qué *sólo* dentro de semejantes formas de ordenación podrían transcurrir experiencias actuales;[a] nada semejante cabe inferir de la esencia de la percepción en general, ni de las otras formas de intuiciones empíricas que colaboran con ella. Más bien es perfectamente concebible que no sólo en detalle se disuelva una experiencia en falsa apariencia por obra de la incoherencia, y que tampoco, como pasa *de facto*,[b] toda falsa apariencia denote una verdad más profunda y toda incoherencia sea en su punto y hora justo la requerida por más amplios órdenes de cosas para la conservación de la armonía total; [c]es concebible que en la experiencia pululen incoherencias no rectificables, y no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que la experiencia se presente rebelde de una vez a la exigencia de mantener en armonía todas sus posiciones de cosas; que el orden entero de la experiencia pierda la firme regulación de sus matices y escorzos, apercepciones y apariencias —que ya no haya un mundo. Pudiera ser que, sin embargo, dentro de ciertos límites se constituyeran unidades rudimentarias, puntos de apoyo pasajeros para las intuiciones, que serían meros *analoga* de intuiciones de cosas, por ser totalmente incapaces de constituir "realidades", en sentido estricto, persistentes. unidades de duración, "existentes en sí, se las percibiese o no".

Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia,* de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia.* Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo,

tomada, pues, sin términos por ninguno de sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedaran excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias. *Así, pues, ningún ser real en sentido estricto,* ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, *es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario.*

El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla "re" indiget ad existendum.

Por otra parte, el mundo de las "res" *trascendentes está íntegramente referido a la conciencia,*[a] *y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual.*

En sus términos más generales resulta esto claro después de las consideraciones anteriores (del parágrafo precedente). *Darse,*[b] se da algo trascendente por medio de ciertos órdenes de experiencia. Dado directamente y con creciente perfección en continuos perceptivos que se muestran coherentes entre sí, en ciertas formas metódicas de un pensar fundado en la experiencia, viene a ser más o menos indirectamente objeto de una determinación teórica intelectualmente evidente e ininterrumpidamente progresiva. Supongamos que la conciencia, con su *contenido de vivencias* y su *curso* sea de suyo realmente de tal índole que su sujeto [c]*pudiera* llevar a cabo, en la libre actividad teórica del experimentar y del pensar empírico, todos esos órdenes (para lo que habríamos de hacer entrar también en cuenta la ayuda de la inteligencia recíproca con otros yos y corrientes de vivencias); supongamos, además, que existiesen realmente las correspondientes regulaciones de la conciencia, que por parte de los procesos de la conciencia no faltase nada de lo requerible para que aparezca un uni-verso y para el conocimiento racional o teórico del mismo. Preguntamos, supuesto todo esto, ¿sigue siendo *concebible,* y no más bien un contrasentido, que el respectivo mundo trascendente *no* exista?

Vemos, pues, que conciencia (vivencia) y ser real en sentido estricto son todo menos formas del ser coordinadas, que moren pacíficamente una junto a otra, "refiriéndose" una a otra o "enlazándose" una con otra tan sólo ocasionalmente. Enlazarse, formar un todo, en el verdadero sentido de estas expresiones, sólo

puede lo que está emparentado por su esencia, lo que tiene, tanto lo uno como lo otro, una esencia propia en el mismo sentido. Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos "ente", "objeto", y tienen, sin duda, ambos su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza o escorza,[a] que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto, que en principio no puede darse por medio de matices ni escorzos ni apariencias.[b]

Así, pues, resulta claro que a pesar de cuanto se habla, en su sentido seguramente no sin fundamento, de un ser real en sentido estricto del yo *humano* y de sus vivencias de conciencia *en* el mundo, y de cuanto tiene relación con esto por respecto a las conexiones "psicofísicas" —a pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su *"pureza"*, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí,* como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa[c] ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad —supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural o de una relación de dependencia entre realidades, en sentido estricto.

Por otra parte, es el *mundo espacio-temporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia.[d] [e] Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que *además de esto* no es nada.[f]

§ 50. LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA Y LA CONCIENCIA PURA COMO CAMPO DE LA FENOMENOLOGÍA

Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en "referencia" al primero. No como si un ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tenga que dirigirse por el *ordo et conexio idearum.* [a] La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singlaridad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una "esencia absoluta", tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional, *sólo* para la conciencia, [b]algo representable o que aparece por o para una conciencia.

Ahora volvamos nuestros pensamientos al primer capítulo, a nuestras consideraciones sobre la reducción fenomenológica. Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo —el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de investigar teóricamente aquello de que se tiene experiencia, la naturaleza trascendente, llevemos a cabo la "reducción fenomenológica". En otras palabras: en lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza,[c] con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos —ponemos todas estas tesis[d] "fuera de juego", no las hacemos con lo demás; dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio.* Así, pues, esto es lo que queda como el "*residuo fenomenológico*" buscado, lo que queda a pesar de que hemos "desconectado"[e] el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que,

bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las "constituye" en sí.[a]

Pongámonos esto en claro con detalle. En la actitud natural *llevamos a cabo* pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas,[b] y no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "ahí delante", de lo "real". Cultivando la ciencia natural, *llevamos a cabo* actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, en que estas realidades, tomadas así como se dan, son determinadas por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se concluyen nuevas. En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, "colocamos entre paréntesis" las llevadas a cabo; "no hacemos estas tesis con lo demás" a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son. [c] Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología.*

§ 51. EL SIGNIFICADO DE LAS CONSIDERACIONES TRASCENDENTALES PREVIAS

La reflexión puede, sin duda, llevarlo a cabo todo y traerlo a la vista de la conciencia para que lo aprehenda; pero esto no basta para llevar a cabo una reflexión *fenomenológica,* ni para que la conciencia aprehendida sea la conciencia pura. Consideraciones radicales [d]de la índole de las que hemos hecho [e]son, pues, necesarias para llegar a conocer que hay, incluso que puede haber, algo así como el campo de una conciencia pura que no es una parte integrante de la naturaleza,[f] y que no lo es hasta el punto de que la naturaleza sólo es posible como una unidad intencional motivada en él por relaciones inmanentes. Consideraciones semejantes son necesarias para conocer, además, que semejante unidad se da y tiene que estudiarse teóricamente en una actitud enteramente distinta de aquella en que se tiene que estudiar la

conciencia "constituyente" de esta unidad o sea toda conciencia absoluta.[a] Las mismas consideraciones son necesarias, por fin, para que en vista del miserable estado en que en vano nos esforzamos por hacer filosofía bajo el lindo nombre de una visión del mundo fundada en la ciencia natural,[b] se ponga en claro que la investigación trascendental de la conciencia no puede significar una investigación natural,[c] ni presuponer ésta como premisa, porque en la actitud trascendental que es propia de ella queda por principio colocada entre paréntesis la naturaleza.[d] Las mismas consideraciones son necesarias para conocer que nuestro prescindir del mundo entero bajo la forma de la reducción fenomenológica es algo totalmente distinto de una mera abstracción de componentes de conjuntos más amplios, sean necesarios o fácticos. Si las vivencias de conciencia no fuesen concebibles sin concebirlas entretejidas con la naturaleza en *aquella* forma en que los colores no son concebibles sin extensión, no podríamos ver en la conciencia una región absolutamente peculiar de suyo en el sentido que tenemos que hacerlo. Pero es necesario comprender que por medio de semejante "abstracción" de la naturaleza sólo se obtiene algo natural, nunca la conciencia trascendentalmente pura. Ni tampoco quiere decir la reducción fenomenológica un mero restringir el juicio a un fragmento coherente del ser real total.[e] En todas las ciencias especiales de la realidad se restringe el interés teórico a dominios particulares de la realidad universal, quedando lo restante fuera de consideración en la medida en que no fuerzan a investigaciones que los relacionen referencias reales en sentido estricto que corren de un lado para otro. En este sentido "abstrae" la mecánica de los procesos ópticos, la física en general, y en el más amplio sentido, de lo psicológico.[f] Por eso, y como sabe todo investigador de la naturaleza, no está aislado ningún dominio de la realidad, sino que el mundo entero es en conclusión[g] una única "naturaleza" y todas las ciencias naturales miembros de una sola ciencia natural.[h] Esencial y radicalmente distinto es lo que pasa con el dominio de las vivencias en cuanto entidades absolutas. Es un dominio encerrado herméticamente en sí y no obstante sin límites que pudieran separarlo de otras regiones, pues lo que pudiera limitarlo tendría que compartir con él su esencia. Pero él es el universo del ser absoluto en el sentido

preciso que pusieron de relieve nuestros análisis. Él es por *esencia* independiente de todo ser de un mundo, de una naturaleza, y no ha menester de éste para su propia *existencia*. La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia.

NOTA

De pasada notemos aquí lo siguiente, y quede dicho para no dar lugar a malas inteligencias: si los hechos del orden dado del curso de la conciencia, en su singularización en individuos, y la *teleología* inmanente a ellos, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el *principio teológico,* que cabría suponer racionalmente. *no* puede considerarse, por razones esenciales, *como una trascendencia en el sentido del mundo;* pues esto fuera un círculo y un contrasentido, como por anticipado resulta con evidencia de nuestras consideraciones. En lo absoluto mismo y en pura consideración absoluta ha de encontrarse el principio ordenador de lo absoluto. En otras palabras, como un Dios-mundo es evidentemente imposible, y como por otra parte la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede tomarse como inmanencia en el sentido del ser en cuanto vivencia (lo que no sería un contrasentido menor)— tiene que haber en la corriente de la conciencia absoluta y sus infinitudes otros modos de denunciarse trascendencias que la constitución de realidades, en sentido estricto, de cosas como unidades de apariencias coherentes; y tienen que existir, en conclusión, formas de denunciarse intuitivas a las que se ajuste un pensar teórico, y, siguiendo racionalmente éste, un hacer comprensible el imperio universal del principio teológico supuesto. Evidente es también que este imperio no podría tomarse como causal en el sentido del concepto natural de causalidad, que está puesto a tono con las realidades en sentido estricto y los órdenes funcionales inherentes a la esencia particular de éstas.

Pero nada de esto nos interesa aquí más. Nuestros designios inmediatos no se dirigen a la teología, sino a la fenomenología,

por mucho que ésta pueda significar indirectamente para aquélla. Mas a la fenomenología le fueron útiles las fundamentales consideraciones hechas en la medida en que eran indispensables para abrir la esfera absoluta como el dominio de investigación peculiar de ella.

§ 52. COMPLEMENTOS. LA COSA FÍSICA Y LA "CAUSA DESCONOCIDA DE LAS APARIENCIAS" [a]

Mas pasemos a los complementos necesarios. Desarrollamos la última serie de nuestras reflexiones[b] refiriéndonos principalmente a la cosa de la *imaginatio* sensible y sin tomar para nada en justa cuenta la cosa física de la que la cosa que aparece sensiblemente (la cosa dada en la percepción) funcionaría como "mera apariencia", digamos como algo "meramente subjetivo". Sin embargo, está ya implícito en el sentido de nuestras consideraciones anteriores el que no debe confundirse (como tan frecuentemente) esta mera subjetividad con una sujetividad de vivencias, como si las cosas percibidas, en sus cualidades perceptivas, y estas mismas, fuesen vivencias. Tampoco puede ser la verdadera opinión de los investigadores de la naturaleza (sobre todo si nos atenemos, no tanto a sus manifestaciones, cuanto al sentido de su método) que la cosa que aparece sea una falsa apariencia o una *"imagen"* defectuosa de la "verdadera" cosa física. Igualmente induce a error el hablar de que las determinaciones que aparecen son *"signos"* de las verdaderas determinaciones.[1]

¿Debemos, entonces, decir en el sentido del *"realismo"*, tan difundido, que lo realmente percibido (y que aparece, en el primer sentido) deba mirarse, por su parte, como apariencia o *sustituto instintivo de algo distinto, íntimamente* extraño a ello[c] y separado de ello? ¿Debe esto último pasar, bajo el punto de vista teórico, por una realidad en sentido estricto completamente desconocido, pero que hay que admitir hipotéticamente a fin de explicar el curso de las vivencias de apariencia, o como una *causa* de estas apariencias escondida y sólo caracterizable

[1] Cf. las consideraciones sobre la teoría de las "imágenes" y los signos en el § 43, pp. 97 *ss*.

indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos?

Simplemente sobre la base de nuestras consideraciones generales (que todavía se profundizarán mucho y recibirán una constante confirmación con nuestros análisis ulteriores) resulta claro que semejantes teorías sólo son posibles mientras se evita fijar seriamente la vista y ahondar científicamente el sentido del darse una cosa y por ende de "cosa en general", sentido implícito en la *esencia* propia de la experiencia, sentido que constituye la norma absoluta de todo hablar racionalmente de cosas. Lo que peca contra este sentido es precisamente un contrasentido en la más rigurosa acepción,[1] y esto es sin duda aplicable a todas las teorías gnoseológicas del tipo señalado.

[a] Sería fácil mostrar que si la supuesta causa desconocida *existiese*, en general, tendría que ser *en principio* perceptible y experimentable, si no para nosotros, para otros yos que viesen más y mejor. No se trata de una posibilidad vacía, meramente lógica, sino de una posibilidad esencial, dotada de un contenido y válida en compañía de éste. Habría que mostrar, además, que la misma percepción posible tendría que ser, y con necesidad esencial, una percepción por medio de apariencias, y que con esto caeríamos en un inevitable regreso *in infinitum*. Habría que señalar, también, cómo una explicación de los procesos dados en la percepción por medio de realidades, en sentido estricto, causales e hipotéticamente admitidas, por medio de cosas desconocidas (como, por ejemplo, la explicación de ciertas perturbaciones planetarias por la hipótesis de la existencia de un nuevo planeta todavía desconocido, Neptuno) es en principio algo distinto de una explicación en el sentido de la determinación física de las cosas de experiencia sirviéndose de medios de explicación física de la índole de los átomos, los iones, etc. Y así habría aún muchas cosas que desarrollar por el mismo estilo.

1 Contrasentido es en esta obra un término *lógico* y *no* expresa una valoración afectiva y extralógica. Hasta los más grandes investigadores han incurrido ocasionalmente en algún contrasentido, y si es nuestro deber científico decirlo así, ello no menoscaba en lo más mínimo nuestro respeto por ellos.

No podemos entrar aquí en una discusión sistemáticamente exhaustiva de semejantes cuestiones. A nuestros fines basta haber destacado claramente algunos puntos capitales.

Reanudemos la marcha haciendo la afirmación, fácilmente comprobable, de que en el método de la física es *la cosa percibida misma, siempre y por principio, exactamente la cosa que el físico investiga y determina científicamente.*

Esta afirmación parece contradecir las afirmaciones anteriormente hechas[1] en que tratamos de precisarnos el sentido de la manera de hablar vulgar del físico o el sentido de la distinción tradicional entre las cualidades primarias y secundarias. Después de eliminar algunas malas inteligencias patentes, dijimos que la "cosa de que tenemos propiamente experiencia" nos da el "mero esto", una "x vacía", que se torna el soporte de las determinaciones físicas exactas, que no caen ellas mismas dentro de la experiencia propiamente tal. El ser "físicamente verdadero" es, pues, un ser "determinado por principio de otra manera" que el ser que se da "en persona" en la percepción misma. Ésta se halla ahí con puras determinaciones sensibles, que justamente no son físicas.

Sin embargo, son perfectamente compatibles ambas maneras de exponer las cosas, y no necesitamos disputar en serio contra esa interpretación de la ciencia física. Sólo necesitamos entenderla rectamente. De modo alguno debemos recaer en las teorías de las "imágenes" y los signos que son por principio absurdas y que anteriormente pesamos, sin tomar especialmente en cuenta la cosa física, y rechazamos igualmente con radical universalidad.[2] Una "imagen" o un signo remite a algo que está fuera de él, que sería aprehensible "en sí mismo" pasando a otra forma de representación, la de la intuición en que se da algo. Un signo o una "imagen" no "da a conocer" en sí mismo aquello mismo que designa (o de que es "imagen"). Pero la cosa física no es algo extraño a lo que aparece sensiblemente en persona, sino algo que se da a conocer originariamente en ello, y sin duda *a priori* (por imborrables razones esenciales) *sólo* en ello. Tampoco el contenido sensible determinable de la x, que funciona

[1] Cf. *supra*, § 40, p. 91.
[2] Cf. *supra*, § 43, p. 98.

como soporte de las determinaciones físicas, es una vestidura ajena a estas últimas y que las encubra, antes bien, sólo en la medida en que la x es el sujeto de las determinaciones sensibles, es también el sujeto de las físicas, que por su parte *se dan a conocer en* las sensibles. En principio sólo puede darse una cosa, y justo la cosa de que habla el físico, sensiblemente, en "modos de aparecer" sensibles —según todo lo expuesto extensamente— y lo que de idéntico aparece en la cambiante continuidad de estos modos de aparecer es lo que el físico somete a un análisis causal[a], a una investigación sujeta a necesarias relaciones reales en sentido estricto, con referencia a todas las relaciones de que quepa tener experiencia (así, pues, percibidas o perceptibles) y que puedan entrar en consideración como "circunstancias". La cosa que el físico observa, con la que experimenta, que está viendo constantemente, toma en la mano, pone en la balanza, mete en el horno, esta cosa y no otra es la que se convierte en sujeto de los predicados físicos, como son el peso, la masa, la temperatura, la resistencia eléctrica, etc. Igualmente son los procesos y relaciones percibidos mismos los determinados por medio de conceptos como fuerza, aceleración, energía, átomo, ión, etc. La cosa que aparece sensiblemente, la cosa que tiene las formas, colores y cualidades olfativas y gustativas sensibles, es, pues, todo menos un signo de *otra*, sino en cierta medida un signo *de sí misma*.

[b] Sólo esto se puede decir: la cosa que aparece con estas y aquellas cualidades sensibles en las circunstancias fenoménicas dadas es *para el físico* —que *en general ha llevado a cabo ya la determinación física* de semejantes cosas, en órdenes de apariencias de la índole respectiva— índice de una multitud de propiedades causales de esta misma cosa que en cuanto tales se dan a conocer justamente en cadenas de apariencias de índole bien conocida. Lo que se da a conocer en ellas es patentemente —justo en cuanto se da a conocer en unidades intencionales de vivencias de conciencia— trascendente por principio.

Tras todo esto es claro que *tampoco la trascendencia superior de la cosa física significa un ir más allá del mundo de la conciencia* o de todo yo que funcione (aisladamente o en relación intrafectiva) como sujeto de conocimiento.

La situación es, indicada en términos generales, la de que sobre la base de la experiencia natural (o de las tesis naturales

que ella lleva a cabo) se establece el pensar físico, el cual, *siguiendo los motivos racionales* que le brindan las relaciones de la experiencia, está obligado a practicar ciertos modos de apercepción, a llevar a cabo ciertas construcciones intencionales como requeridas por la razón, y a llevarlas a cabo para *determinar teóricamente* las cosas de la experiencia sensible. Justo por esto surge la oposición entre la cosa de la simple *imaginatio* sensible y la cosa de la *intellectio* física, y en el terreno de esta última brotan todos los productos mentales, ontológicos e ideales, que se expresan en los conceptos físicos y sacan, y deben sacar, su sentido exclusivamente del método de la ciencia natural.

Si la razón lógico-empírica labra así, bajo el título de física, un correlato intencional de grado superior —*saca* de la naturaleza que aparece pura y simplemente la naturaleza física—, es dar rienda suelta a la mitología erigir este dato *evidente intelectualmente* de la razón, que no es nada más que la *determinación lógico-empírica* de la naturaleza que se da en forma simplemente intuitiva, en un mundo *desconocido* de realidades, en sentido estricto, de cosas en sí, sustitutivo hipotético aceptado a los fines de la explicación *causal* de las apariencias.

Sólo cometiendo un contrasentido se enlazan, pues, la cosa sensible y la cosa física por medio de la *causalidad*. En el realismo habitual se confunden las apariencias sensibles, esto es, los objetos que aparecen en cuanto tales (que son ya trascendencias), en virtud de su "mera subjetividad", con las vivencias absolutas del aparecer, de la conciencia que experimenta en general, vivencias que los constituyen. Al menos se comete por todas partes la confusión en *aquella* forma en que se habla como si la física objetiva se ocupara en explicar, no las "apariencias de las cosas" en el sentido de las cosas que aparecen, sino en el sentido de las *vivencias* de la conciencia empírica constituyentes de estas cosas. De la causalidad que por principio entra en el orden del mundo intencional constituido y sólo dentro de él tiene sentido, se hace no sólo un lazo mítico entre el ser físico "objetivo" y el ser "subjetivo" que aparece en la experiencia directa —la cosa sensible "meramente subjetiva" con las "cualidades secundarias"—, sino que mediante el paso injustificado desde el último hasta la conciencia constituyente se hace de la

causalidad un lazo entre el ser físico y la conciencia absoluta y en especial las vivencias puras del experimentar. A la vez se atribuye al ser físico una mística realidad en sentido estricto, absoluta, mientras que ni siquiera se ve lo verdaderamente absoluto, la conciencia pura en cuanto tal. No se advierte, pues, el absurdo que hay en hacer un absoluto de la naturaleza física, este correlato intencional del pensar lógicamente determinante; igual que en hacer de esta naturaleza, que determina lógico-empíricamente el mundo de las cosas directamente intuitivas y que en esta función es plenamente *conocida* (y buscar algo detrás de la cual no tiene sentido alguno), una realidad. en sentido estricto, desconocida, que sólo se denuncia misteriosamente, inapresable *en sí misma* por siempre y en todas sus determinaciones propias, atribuyéndole encima el papel de una *realidad,* en el mismo sentido, *causal* por respecto a los procesos de las apariencias subjetivas y de las vivencias de experiencia.

Entre estas malas inteligencias ejerce con seguridad un no pequeño influjo la circunstancia de que a la *falta de intuitividad sensible* que es propia de todas las unidades lógico-categoriales, en medida especialmente notable, como es natural, de las formadas muy indirectamente, y a la inclinación a dar por base a estas unidades lógicas "imágenes" sensibles, "modelos", inclinación útil bajo el punto de vista gnoseológico, se les da la falsa interpretación siguiente: que lo falto de intuitividad sensible es el *representante simbólico* de algo escondido, que si nuestra organización intelectual fuese mejor vendría a ser objeto de la simple intuición sensible; y que los modelos sirven de "imágenes" intuitivas esquemáticas de este algo escondido, teniendo, pues, una función análoga a la de los dibujos hipotéticos que bosqueja el paleontólogo de los mundos extintos de la vida sobre la base de unos escasos datos. No se advierte el sentido *intelectualmente evidente* de las unidades constructivas del pensamiento en *cuanto tales* y se pasa por alto que lo hipotético está aquí ligado a la esfera del pensamiento sintético. Ni siquiera una física divina puede hacer de determinaciones lógico-categoriales de realidades en sentido estricto determinaciones simplemente intuitivas, como toda la omnipotencia divina no puede hacer que se pinten o se toquen al violín las funciones elípticas.

Por mucho que estas consideraciones hayan menester de

ahondamiento, por sensible que nos hayan hecho la necesidad de aclarar plenamente todo cuanto hubo de entrar en ellas, se ha vuelto evidente para nosotros lo que a nuestros fines necesitamos: que, ateniéndose a lo que es de principio, la trascendencia de la cosa física es la trascendencia de un ser que se constituye en la conciencia y está ligado a ésta, y que el tomar en cuenta la ciencia matemática de la naturaleza (por muchos enigmas especiales que haya en su conocimiento) no cambia en nada nuestros resultados.

[a] No ha *menester* de desarrollo el que *cuanto hemos puesto* en claro por respecto a las objetividades de la naturaleza como meras cosas no puede menos de ser aplicable a todas las objetividades *axiológicas* y *prácticas* fundadas en aquéllas —objetos estéticos, productos de la cultura, etc. E igualmente, en conclusión, por lo que respecta a toda trascendencia que se constituya en una conciencia.[b] [c]

§ 53. LOS SERES ANIMADOS Y LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA

Muy importante es otro ensanchamiento de los límites de nuestras consideraciones. En el círculo de ellas hemos introducido la naturaleza material entera, la naturaleza física fundada en ésta como un grado superior del conocimiento. Pero ¿qué pasa con las *realidades animadas*, los seres humanos y animales? ¿Qué pasa con ellos por lo que respecta a sus almas y *vivencias psíquicas*?[d] El mundo en su plenitud no es, en efecto, meramente físico, sino psicofísico. A él pertenecerían —quién puede negarlo— todas las corrientes de conciencia unidas a los cuerpos animados. Así, pues, *por una parte, sería la conciencia lo absoluto,* en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otra parte, sería la conciencia un proceso real en sentido estricto subordinado dentro de este mundo.* ¿Cómo se concilia esto?

[e] Veamos claro [f] cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia. Advertiremos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación en la trascendencia en su primer sentido, el originario, y éste es patentemente el de la trascen-

dencia de la naturaleza material. Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza —en el tiempo que se mide físicamente. Acordémonos también de que sólo mediante[a] el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural,[b] es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos.

Una *forma peculiar de experiencia,* una forma peculiar de *"apercepción"* es quien lleva a cabo la obra de este llamado "enlace", de esta realización, en sentido estricto, de la conciencia. Siempre que hay esta apercepción, cualquiera que sea la forma especial de comprobaciones que requiera, es de todo punto patente que la conciencia misma no pierde, al entretejerse aperceptivamente así, al relacionarse psicofísicamente con lo corporal, nada de su esencia propia, ni puede acoger en su seno nada extraño a su esencia, lo que sería un contrasentido.[c] El ser corporal es en principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matices y escorzos sensibles. La conciencia naturalmente apercibida, la corriente de las vivencias que se da como humana y animal, o sea, de la que se tiene experiencia enlazada con lo corporal, no es convertida, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparezca por medio de matices y escorzos.

Y, sin embargo, se ha convertido en algo distinto, en una parte integrante de la naturaleza. En sí misma es lo que es, de una esencia absoluta. Pero no está apresada en esta esencia, en su fluyente individualidad, sino "apercibida como un algo"; y en esta apercepción *sui generis* se constituye una *trascendencia sui generis:* aparece un *estado* de conciencia de un sujeto-yo idéntico, real en sentido estricto, que da a conocer en él sus *propiedades individuales y reales* en el mismo sentido y del que se tiene conciencia —*en cuanto* es esta unidad de propiedades que se dan a conocer en estados— como único en el cuerpo que aparece. *Bajo la forma del aparecer* se constituye así la unidad

psicofísica natural hombre o animal como una unidad *fundada* en el cuerpo, respondiendo a lo fundado de la percepción.[a]

Como en toda apercepción trascendente, hay que adoptar también aquí esencialmente una *doble actitud.* En *una* se dirige la mirada captadora al objeto apercibido a través, por decirlo así, de la apercepción trascendente; en la *otra,* se dirige reflexivamente a la pura conciencia apercipiente. Según esto, tenemos en nuestro paso, por un lado, la *actitud psicológica* en la que la mirada que toma esta actitud natural se dirige a las vivencias, por ejemplo, a una vivencia de alegría como estado vivencial del hombre o del animal. Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica,* entretejida con la anterior como posibilidad esencial. y que reflexionando[b] y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, y se encuentra con la apercepción del estado que es una vivencia absoluta: así, en el ejemplo anterior, la vivencia afectiva de la alegría como dato fenomenológico absoluto, pero dentro del medio de una función aperceptiva que lo vivifica, justo la de "dar a conocer" un estado, enlazado con el cuerpo que aparece, de un sujeto yo humano. La vivencia "pura" "reside" en cierto sentido en la apercibida psicológicamente, en la vivencia como estado humano; con su propia esencia toma la forma de estado y con ésta la referencia intencional al yo humano y al cuerpo humano[c]. Si la correspondiente vivencia, en nuestro ejemplo el sentimiento de alegría, pierde esta forma intencional (y esto es perfectamente concebible), padece sin duda una alteración, pero sólo la de que se simplifica *en la conciencia pura,* dejando de tener significancia natural.

§ 54. CONTINUACIÓN. LA VIVENCIA PSICOLÓGICA TRASCENDENTE ES CONTINGENTE Y RELATIVA, LA VIVENCIA TRASCENDENTAL ES NECESARIA Y ABSOLUTA

Imaginemos que llevásemos a cabo percepciones naturales pero constantemente faltas de validez,[d] esto es, que no tolerasen relaciones de coherencia en que pudieran constituirse para nosotros unidades de experiencia; en otras palabras, imaginemos, en el sentido de las consideraciones anteriores,[1] la naturaleza entera,

[1] Cf. §49, p. 112.

empezando por la física, "aniquilada": ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno. Yo como hombre ya no existiría, ni mucho menos existirían para mí prójimos. Pero mi conciencia, por mucho que se alterase su contenido de vivencias, seguiría siendo una corriente de vivencias absoluta con su esencia propia. De quedar todavía algo que permitiera tomar las vivencias por "estados" de un yo personal en cuyo cambio se diesen a conocer propiedades personales idénticas, podríamos[a] disolver también estas apercepciones, abolir las formas intencionales que las constituyen y reducirlo todo a las vivencias puras. *También los estados psíquicos* remontan a regulaciones de vivencias absolutas en que ellos se constituyen, en que toman la forma intencional y a su manera *trascendente* de "estado".

Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de *vivencia en sentido psicológico* (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno, ni en todo caso validez alguna. *Todas* las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son *índices de complejos de vivencias absolutas*[b] de una señalada forma esencial, al lado de las cuales son concebibles aún otras formas; todas[c] son en el mismo sentido trascendentes, meramente relativas, contingentes. Hay que convencerse de que la naturalidad con que toda vivencia propia y ajena pasa empíricamente por un estado psicológico y psicofísico de sujetos animados, con toda justificación, tiene sus límites en el respecto señalado; a la vivencia empírica[d] le hace frente, *como supuesto de su sentido,* la vivencia *absoluta.* Esto no es una construcción metafísica, sino algo cuyo carácter absoluto cabe comprobar sin duda alguna, se da en una intuición directa, cambiando debidamente la actitud. Hay que convencerse de que *todo lo psíquico en el sentido de la psicología,* las personalidades psíquicas, las propiedades, vivencias o estados psíquicos, son unidades *empíricas*[e]; son, pues, como las realidades en sentido estricto de toda clase y grado, meras unidades de "constitución" intencional —existentes verdaderamente en su sentido; susceptibles de ser intuidas, experimentadas, determi-

nadas científicamente sobre la base de la experiencia— y sin embargo, "meramente intencionales" y por ende meramente "relativas". Tomarlas por existentes en un sentido absoluto es, pues, un contrasentido.

§ 55. CONCLUSIÓN. TODA REALIDAD EN SENTIDO ESTRICTO EXISTE POR OBRA DE UN "DAR SENTIDO". NADA DE "IDEALISMO SUBJETIVO"

En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: "todas las unidades reales en sentido estricto son 'unidades de sentido' ". Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido,* que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades *naturales,* de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto sin duda "mundo", "naturaleza", como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del *ser,* haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una *realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo.* Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de "sentido" referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra.

A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significa convertir todo el mundo en una falsa apariencia subjetiva, echándose en los brazos de un "idealismo berkeleyano", sólo podemos replicarle que no ha entendido el *sentido* de estas discusiones. Al ser plenario del mundo como universo de las realidades en sentido estricto nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico plenario del cuadrado porque se le niegue el ser redondo (lo que en este caso es, sin duda, una simple trivialidad). No se "interpreta", ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que contradice su

propio sentido aclarado con evidencia intelectual. Esta interpretación nace de un hacer *filosóficamente* absoluto el mundo, que es algo completamente extraño a la manera natural de considerar el mundo. Esta manera es, justamente, natural, vive ingenuamente en el llevar a cabo de la tesis general descrita por nosotros, no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Éste sólo brota cuando se filosofa, y buscando una última revelación sobre el sentido del mundo, no se nota que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido;[1] [a] y cuando a una con esto no se nota que este campo, *esta esfera del ser de orígenes absolutos, es accesible a la investigación intuitiva,* con una infinita abundancia de conocimientos intelectualmente evidentes de la más alta dignidad científica. Esto último no lo hemos mostrado todavía, ciertamente, pero resultará claro en el curso de estas investigaciones.

Advirtamos finalmente que la universalidad con que se habló en las reflexiones acabadas de hacer sobre la constitución del mundo natural en la conciencia absoluta, no debe provocar reparos. El lector que tenga experiencia científica podrá sacar de la precisión conceptual de nuestra exposición cómo no hemos expuesto unas osadas ocurrencias filosóficas desde arriba, sino que hemos concentrado en descripciones hechas en términos generales conocimientos adquiridos con toda cautela sobre la base de un trabajo sistemático y fundamental en este campo. Puede y debe ser sensible la necesidad de mayores detalles y de llenar los vacíos que han quedado abiertos. El resto de la exposición aportará considerables materiales para dar una forma más concreta y acabada a los esbozos anteriores. Pero repárese en que nuestra meta aquí no estaba en desarrollar una teoría acabada de semejante contitución trascendental, ni de esbozar una nueva "teoría del conocimiento" por respecto a las esferas de la realidad en sentido estricto, sino tan sólo en prestar evidencia intelectual a ciertas ideas generales que pueden ser útiles para adquirir la idea de la conciencia pura trascendental. Lo esencial es para

[1] Me permito pasajeramente aquí, a fines de un contraste más vivo, ensanchar el concepto de sentido, en una forma no ordinaria, pero sin embargo admisible.

nosotros la evidencia de que la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural, o de la tesis general de ésta, es posible, y que después de practicarla queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como un residuo al que seguir atribuyendo realidad en sentido estricto es un contrasentido.

Capítulo IV

LAS REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS

§ 56. LA CUESTIÓN DEL ALCANCE DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA. CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DEL ESPÍRITU

Desconectar la naturaleza fue para nosotros el medio metódico de hacer posible el volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general. Será útil, ahora que lo tenemos a la vista de nuestra intuición, considerar, a la inversa, lo que a los fines de una investigación pura de la conciencia tiene en general que quedar desconectado, y si [a]la desconexión necesaria afecta meramente a la esfera de la naturaleza. Por el lado de la ciencia fenomenológica que se trata de fundar, quiere esto decir también *de qué ciencias* puede *beber*, sin lesionar la pureza de su sentido, cuáles puede utilizar *como previamente dadas* y cuáles no, o sea, cuáles deben ser "colocadas entre paréntesis". Entra en la esencia peculiar de la fenomenología como ciencia de los "orígenes" el que cuestiones metódicas de tal índole, que están bien lejos de toda ciencia ingenua ("dogmática"), no puedan menos de ser cuidadosamente examinadas por ella.

Se comprende de suyo, ante todo, que al [b]desconectar el mundo natural, [c]físico y psicofísico, queden también desconectadas todas las objetividades individuales[d] que se constituyen por obra de funciones valoradas y prácticas de la conciencia: toda clase de productos de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino justo como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente,

como es natural, realidades de la índole del Estado, la costumbre, el derecho y la religión. Por ende, sucumben a la desconexión[a] todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su contenido epistemológico entero, justo como ciencias que han menester de la actitud natural.

§ 57. LA CUESTIÓN DE LA DESCONEXIÓN DEL YO

Dificultades se presentan en un punto límite. El hombre como ser natural y como persona en la asociación de personas, en la "sociedad", queda desconectado; igualmente todo ser animado. Pero ¿qué pasa con el *yo puro*? ¿Es por obra de la reducción fenomenológica que ha quedado el yo fenomenológico con que nos encontramos reducido a una nada trascendental? Reducimos a la corriente de la conciencia pura. En la reflexión toma toda *cogitatio* llevada a cabo la forma explícita de un *cogito*. ¿Pierde esta forma cuando practicamos la reducción trascendental?

Claro es, de antemano y por lo menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de que sería trozo. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una "idea fija". Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su "mirada" se dirige "a través" de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir, aunque [b]se pueda dudar si toda *cogitatio* es algo necesariamente fugaz y no tan sólo algo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas.

En cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias *una* que es la mía, *tienen* que convertirse en *cogitationes* actuales o consentir en entrar y hacerse inmanentes en *cogitationes* de esta índole; en el lenguaje de Kant[a]: *"el 'yo pienso' necesita poder acompañar todas mis representaciones"*.

Pero si nos queda, como residuo del desconectar fenomenológicamente el mundo y la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro[b] (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias), entonces se nos presenta con él una trascendencia *sui generis* —no constituida[c]—, una *trascendencia en la inmanencia.* Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio,* no podremos someterla a una desconexión, bien que para muchas investigaciones puedan quedar *in suspenso* las cuestiones del yo puro. Pero sólo hasta donde alcance, con la conciencia pura, el darse y el tener una esencia peculiar comprobables por una evidencia directa, contaremos el yo puro por un dato fenomenológico, en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco. Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo aparte en el libro segundo de esta obra.[1]

§ 58. LA TRASCENDENCIA DE DIOS, DESCONECTADA

Abandonado el mundo natural, tropezamos todavía con otra trascendencia, que no se da directamente unida a la conciencia reducida, como el yo puro, sino de la que se tiene conocimiento [d]muy indirectamente, por opuesta polarmente, digámoslo así, a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la trascendencia de Dios. La reducción del mundo natural al absoluto de la con-

[1] En las *Investigaciones lógicas* defendí en la cuestión del yo puro un escepticismo que no pude mantener en el progreso de mis estudios. La crítica que dirigí (II[1], pp. 340 *ss.*) contra la densa *Einleitung in die Psychologie* de Natorp no es, pues, certera en un punto capital. (La refundición recién aparecida de la obra de Natorp ya no he podido, por desgracia, leerla ni tomarla en consideración.)

ciencia da por resultado órdenes fácticos de vivencias de conciencia de ciertas formas sujetas a reglas señaladas en los que se constituye, como correlato intencional, un mundo *morfológicamente ordenado* en la esfera de la intuición empírica, esto es, un mundo para el que puede haber ciencias que lo clasifiquen y describan. Justo este mundo se deja a la vez determinar en el pensar teórico de las ciencias matemáticas de la naturaleza y, en lo que toca a su estrato material inferior, como "apariencia" de una *naturaleza física* sometida a leyes naturales exactas. En todo esto hay, dado que *la racionalidad* que realiza este *factum* no es una racionalidad requerida por su esencia, una maravillosa *teleología*.

Además: el estudio sistemático de todas las teleologías que cabe encontrar en el mundo empírico mismo, por ejemplo, la evolución fáctica de la serie de los organismos hasta llegar al hombre, en la evolución de la humanidad el desarrollo de la cultura en sus sectores espirituales, etc., no queda despachado con las explicaciones científico-naturales de todos estos productos partiendo de las circunstancias fácticas dadas y sujetándose a las leyes naturales. Por el contrario, el paso a la conciencia pura, por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de ser de la facticidad de la conciencia constituyente que es resultado de semejante reducción. No es *factum* en general, sino el *factum* en cuanto fuente de posibilidades y realidades de valores crecientes hasta lo infinito, impone la cuestión de la "razón de ser" —que naturalmente no tiene el sentido de una causa de cosas. Pasamos por alto lo que todavía puede conducir, por parte de la conciencia religiosa, al mismo principio, y también en la forma de un fundamento racional. Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes razones para sostener la existencia de un ser "divino" exterior al mundo, la posibilidad de que este ser fuera trascendente, no simplemente al mundo, sino también patentemente a la conciencia absoluta. Porque sería un *"absoluto" en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia,* como por otra parte sería algo *trascendente en un sentido totalmente distinto* frente a lo trascendente en el sentido del mundo.

A este "absoluto" y "trascendente" extendemos, naturalmente,

la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación que se trata de crear, en tanto éste debe ser exclusivamente el campo de la conciencia pura.

§ 59. LA TRASCENDENCIA DE LO EIDÉTICO. DESCONEXIÓN DE LA LÓGICA PURA COMO *MATHESIS UNIVERSALIS* [a]

Lo mismo que las realidades individuales en todos sentidos, intentamos desconectar también todas las otras formas de "trascendencias". Esto concierne a la serie de los objetos "universales", de las esencias. También ellos son, en efecto, "trascendentes" en cierto modo a la conciencia pura, en la que no nos encontramos con ellos como ingredientes. Sin embargo, no podemos desconectar trascendencias sin límite; purificación trascendental no puede querer decir desconexión de *todas* las trascendencias, pues, si lo hiciéramos, quedaría sin duda una conciencia pura, pero no habría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura.

Vamos a ponernos esto en claro. Intentémoslo con una desconexión lo más amplia posible de lo eidético y por ende de todas las ciencias eidéticas. A toda esfera regional de ser individual en el sentido lógico más amplio corresponde una ontología, por ejemplo, a la naturaleza física una ontología de la naturaleza, a la animalidad una ontología de la animalidad —y todas estas disciplinas, lo mismo si ya están desarrolladas que si estuviesen simplemente postuladas, sucumben a la reducción. Frente a las ontologías materiales se alza la ontología "formal" (unida a la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región "objeto en general". Si intentamos desconectarlas también, nos asaltan reparos que conciernen a la vez a la posibilidad de desconectar sin límite lo eidético.

Se impone la siguiente serie de ideas. A cada dominio del ser tenemos que adscribirle, a los fines de la ciencia, ciertas esferas eidéticas, no precisamente como dominios de investigación, sino como almacenes de conocimientos esenciales a que el investigador del dominio respectivo necesita poder echar mano siempre que lo sugieran los motivos teóricos dependientes de la peculiaridad esencial de este dominio. Ante todo, a la lógica formal (o a la ontología formal) ha de poder todo investigador

apelar libremente. Pues investigue lo que investigue, esto son siempre objetos, y lo que es válido *formaliter* de los objetos en general [a] (propiedades, relaciones en general, etc.), es también cosa suya. Y como quiera que forje conceptos y proposiciones, saque conclusiones, etc., lo que la lógica formal afirma con formal universalidad de semejantes significaciones y géneros de significaciones, le afecta a él de la misma manera que a todo investigador especial. Por consiguiente, también al fenomenólogo. Al sentido lógicamente amplísimo de objeto se subordina también toda vivencia pura. No podemos, pues, desconectar —parece— la ontología y la lógica formal. Ni tampoco, por razones patentemente iguales, la noética general, que enuncia evidencias esenciales sobre lo racional e irracional del pensar en general por medio de juicios. cuyo contenido significativo está determinado tan sólo con universalidad formal.

Pero si reflexionamos más, se ocurre, sobre la base de ciertos supuestos, una posibilidad de colocar "entre paréntesis" la lógica formal y con ella todas las disciplinas de la *mathesis* formal (álgebra, teoría de los números, teoría de la multiplicidad, etc.). Supuesto, es a saber, que la investigación de la conciencia pura por la fenomenología no se plantea ni debe plantearse otros problemas que los de un análisis descriptivo que son resolubles en una intuición pura. no pueden servirle de nada las teorías de las disciplinas matemáticas con todos los teoremas que éstas deducen. Donde la formación de conceptos y juicios no procede construyéndolos, donde no se edifica sistema deductivo alguno, no puede funcionar como instrumento de investigación material la [b]morfología de los sistemas deductivos en general, que se encuentra en la matemática.

La fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura.* Las proposiciones lógicas de apelar a las cuales pudiera tener ocasión serían, pues, meros *axiomas* lógicos, como el principio de contradicción. cuya universalidad y absoluta validez podría hacerse evidente a sí misma en los ejemplares de sus propios datos. Podemos, pues, hacer entrar en la ἐποχή expresamente desconectante la lógica formal y la *mathesis* en general, seguros en este respecto de lo legítimo de la *norma* que queremos seguir como fenomenólogos: [c]*no tomar en cuenta nada*

más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, *podamos ver con evidencia esencial.*

Con esto llegamos a la vez a conocer explícitamente una fenomenología descriptiva que es independiente en principio de todas esas disciplinas. Con vistas a la utilización filosófica de la fenomenología no carece este hecho de importancia, y era por tanto útil registrarlo al ofrecerse esta primera oportunidad.

§ 60. LA DESCONEXIÓN DE LAS DISCIPLINAS EIDÉTICO-MATERIALES

En lo que toca a las esferas eidético-materiales, hay para nosotros *una* de tal modo señalada, que, como se comprende, no se puede pensar en desconectarla: es la esfera esencial de la conciencia misma fenomenológicamente purificada. Ni siquiera fijándonos la meta de estudiar la conciencia pura en sus manifestaciones singulares, o sea, como ciencia de hechos, aunque no psicológico-empírica (pues nos movemos dentro del círculo de la desconexión fenomenológica del mundo), no podríamos dispensarnos del *a priori* de la conciencia. La ciencia de hechos no puede despojarse del derecho de hacer uso de las verdades esenciales que se refieren a los objetos individuales de *su propio* dominio. Ahora bien, ya según lo dicho en la introducción es justamente nuestro designio fundar la fenomenología misma como ciencia *eidética,* como ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada.

Si así lo hacemos, abarca como propias todas las *"esencias inmanentes",* esto es, aquellas que tienen sus manifestaciones individuales en los procesos singulares de una corriente de conciencia, en vivencias singulares que transcurren, como quiera que sea. Pues bien, es de fundamental significación ver con evidencia intelectual que *no todas las esencias* pertenecen a este tipo; que, antes bien, exactamente como por respecto a las objetividades individuales hay la distinción entre *inmanentes* y *trascendentes,* también la hay para las respectivas *esencias.* Así, "cosa", "figura espacial", "movimiento", "color de cosa", etc , pero también "hombre", "sensación humana", "alma" y "vivencia psíquica" (vivencia en sentido psicológico), "personas", "propiedad caracterológica", etc., son esencias trascendentes. Si queremos desarrollar una fenomenología como una pura *ciencia descriptiva*

esencial de las formas inmanentes de la conciencia, de los procesos aprehensibles en las corrientes de las vivencias dentro del marco de la desconexión fenomenológica, no entra dentro de este marco nada individual trascendente, ni por tanto *ninguna de las "esencias trascendentes",* cuyo lugar lógico estaría, por el contrario, en la ciencia esencial de las respectivas objetividades trascendentes.[a]

Nuestra ciencia no tiene, pues, que hacer, en su inmanencia, *ninguna clase de posiciones de ser de semejantes esencias,* ninguna clase de proposiciones sobre su *validez* o *no validez,* o sobre la posibilidad ideal de objetividades correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de *leyes esenciales* referentes a ellas.

Regiones y disciplinas eidético-trascendentes no pueden por principio suministrar premisas a una fenomenología que quiere vincularse realmente a la región pura de las vivencias. Ahora bien, como fundar la fenomenología justo en esta pureza es nuestra meta (con arreglo a la norma ya antes enunciada), y como de hacerlo en esta pureza con plena conciencia dependen máximos intereses filosóficos, practicamos *expresamente un ensanchamiento de la primitiva reducción* a todos los dominios eidético-trascendentes y las *ontologías* correspondientes a ellos.

Así, pues, lo mismo que desconectamos la naturaleza física real y las ciencias naturales empíricas, desconectamos también las ciencias eidéticas que estudian lo esencialmente inherente a los objetos de la naturaleza física en cuanto tales. Geometría, foronomía, física "pura" de la materia quedan entre sus paréntesis. Igualmente, así como hemos desconectado todas las ciencias empíricas de los seres naturales animados y todas las ciencias empíricas del espíritu o de los seres personales en asociaciones personales, los hombres como sujetos de la historia, como sujetos de la cultura, pero también las formas y producciones mismas de la cultura, etc., desconectamos ahora las ciencias eidéticas correspondientes a estos objetos. Lo hacemos por adelantado y con nuestra idea; pues, como todo el mundo sabe, hasta aquí no han conseguido estas ciencias eidéticas (por ejemplo, la psicología racional, la sociología) su fundamentación o al menos una fundamentación pura y libre de objeciones.

Con vistas a las funciones filosóficas que la fenomenología está llamada a tomar sobre sí, es también aquí bueno volver a

afirmar expresamente que en nuestras consideraciones se guarda a la vez la ***absoluta independencia de la fenomenología por respecto a las ciencias eidético-materiales,*** lo mismo que por respecto a todas las demás ciencias.

Los ensanchamientos hechos de la reducción fenomenológica no tienen, patentemente, la fundamental significación que la mera desconexión descriptiva del mundo natural y de las ciencias referentes a él. Mediante esta primera reducción se hace, en efecto, posible por primera vez volver la mirada hacia el campo fenomenológico y aprehender lo que en él se da. Las restantes reducciones, en cuanto que presuponen la primera, son, pues, secundarias, pero no por ello en modo alguno de *escasa* significación.

§ 61. LA SIGNIFICACIÓN METODOLÓGICA DEL SISTEMA DE LAS REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS

Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí, una gran importancia. Su múltiple y expreso "colocar entre paréntesis" tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera μετάβασις. Si el dominio fenomenológico se ofreciera como tan directamente comprensible de suyo como se ofrecen los dominios de la actitud empírica natural, o se produjese como un resultado del mero paso de ésta a la actitud eidética, como se produce el dominio geométrico partiendo de lo empíricamente espacial, no habría menester de reducciones tan prolijas con las difíciles consideraciones correspondientes. Tampoco habría menester de cautela al dar los distintos pasos, si no existiesen constantes tentaciones a incurrir en una errónea *metábasis,* especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas. Son tentaciones tan fuertes, que amenazan incluso a quien se

ha librado de las malas interpretaciones generales en dominios especiales.

En primer lugar, se presenta aquí la inclinación extraordinariamente difundida en nuestro tiempo a *psicologizar lo eidético.* A ella sucumben también muchos que se llaman idealistas, como quiera que la influencia en general de las concepciones empiristas sobre el lado idealista es una influencia muy fuerte. Quien ve en las ideas o esencias "productos psíquicos", quien en presencia de las operaciones de la conciencia en que sobre la base de intuiciones ejemplares de cosas con colores, figuras, etc., se adquieren los "conceptos" de color, figura, confunde la conciencia de estas esencias. color, figura, que se produce en cada caso, con estas esencias mismas, atribuye al río de la conciencia como ingrediente de él lo que por principio le es trascendente. Pero esto es, de una parte, una corrupción de la psicología, puesto que afecta ya a la conciencia empírica, y, de otra parte (que es la que nos importa aquí), una corrupción de la fenomenología. Es, pues, de la mayor importancia, si se quiere encontrar realmente la región buscada, dejar bien en claro todo esto. Es lo que se consigue de un modo natural siguiendo nuestra vía, primero justificando lo eidético en general, y luego desconectando especialmente lo eidético, dentro del conjunto de la doctrina de la reducción fenomenológica.

Cierto que la desconexión de lo eidético tendría que limitarse a la de las objetividades individuales trascendentes, aunque, éstas, en todos sentidos. Aquí entra en cuenta un nuevo factor fundamental. Una vez que nos hemos emancipado de la inclinación a psicologizar la esencia y la relación esencial, es un nuevo gran paso, que no se da sin más en modo alguno con el primero, el reconocer y tomar consecuentemente en cuenta por todas partes la distinción preñada de consecuencias que designamos concisamente como la de esencias *inmanentes* y *trascendentes.* Por un lado, esencias de formas de la conciencia misma; por otro, esencias de procesos individuales trascendentes a la conciencia, o sea, esencias de aquello que sólo "se da a conocer" en formas de la conciencia, "constituyéndose" en la conciencia, por ejemplo, mediante apariencias visibles.

A mí, por lo menos, me ha resultado el segundo paso muy difícil aún después del primero. Es cosa que no puede escapar

ahora a un lector atento de las *Investigaciones lógicas*. Con toda resolución se dio ahí el primer paso, fundamentando extensamente los derechos de lo eidético contra su psicologización —muy contra el espíritu del tiempo, que reaccionó tan vivamente contra el "platonismo" y "logicismo". Pero, en lo que toca al segundo paso, se dio resueltamente en algunas teorías como en la referente a los objetos lógico-categoriales y a la conciencia en que se dan estos objetos, mientras que en otras partes del mismo tomo es patente la vacilación, a saber, en tanto se refiere el concepto de proposición lógica, ya al objeto lógico-categorial, ya a la respectiva esencia inmanente al pensar en forma de juicio. Es precisamente difícil para el principiante en fenomenología llegar a dominar en la reflexión las diversas actitudes de la conciencia con sus diversos correlatos objetivos. Pero esto es válido para todas las esferas esenciales que no entran en la inmanencia de la conciencia misma. Hay que llegar a ver esto con evidencia intelectual, no sólo por respecto a las esencias y relaciones esenciales lógico u ontológico-formales (esencias como "proposición", "raciocinio", etc., pero también "número", "orden", "multiplicidad", etc.), sino también por respecto a las esencias tomadas a la esfera del mundo natural (como "cosa", "figura corporal", "hombre", "persona", etc.). Índice de esta evidencia es la reducción fenomenológica ensanchada. La conciencia práctica, que nos domina a consecuencia de ella, de que, lo mismo que la esfera del mundo natural, tampoco ninguna de estas esferas eidéticas debe por principio valer para el fenomenólogo como dada en su verdadero ser; de que para asegurar la pureza de su campo de investigación tienen que colocarse entre paréntesis los juicios correspondientes; de que a ninguna de las ciencias respectivas es lícito tomar un solo teorema, ni siquiera un solo axioma, para utilizarlo como premisas a los fines de la fenomenología —resulta ahora de gran significación metodológica. Justo gracias a ella nos protegemos metódicamente contra aquellas confusiones que están demasiado arraigadas en nosotros. como dogmáticos innatos que somos, para que pudiéramos evitarlas de otra manera.

§ 62. INDICACIONES EPISTEMOLÓGICAS. ACTITUD DOGMÁTICA Y ACTITUD FENOMENOLÓGICA

Acabo de usar la palabra dogmático. Se verá que no se hace aquí ningún uso meramente analógico de ella, sino que la resonancia de lo epistemológico brota de la esencia propia de las cosas. Hay buenas razones para acordarse aquí del contraste epistemológico entre el dogmatismo y el criticismo y para llamar *dogmáticas* a todas las ciencias que sucumben a la reducción. Pues hay razones esenciales para ver con evidencia intelectual que las ciencias incursas en ella son realmente justo aquellas y todas aquellas que han menester de la *"crítica"*, y de una crítica que ellas mismas no pueden por principio ejercer, y que, por otra parte, la ciencia que tiene la función *sui generis* de hacer la crítica de todas las demás y a la vez de sí misma no es otra que la fenomenología.[1] Dicho más exactamente: es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su universalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlas en lo que respecta a cuanto en ellas es *visible con directa evidencia intelectual*, o al menos tendría que serlo si ellas fuesen verdaderos conocimientos. El sentido y el derecho de todo posible punto de partida inmediato y de todo paso inmediato en todo método posible se contienen dentro de su círculo. Por eso están encerrados en la fenomenología todos los conocimientos eidéticos (o válidos con absoluta universalidad) con que se responden los problemas radicales de la "posibilidad" referentes a cualesquiera conocimientos o ciencias que puedan darse. Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia peculiar en principio, la última crítica valorativa y en especial la última determinación del sentido del "ser" de sus objetos y la aclaración en principio de sus métodos. Se comprende, pues, que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a

[1] Cf. *supra*, § 26, pp. 61 *ss.* En la fenomenología se fundan entonces, naturalmente, las ciencias llamadas en el lugar indicado específicamente filosóficas.

pisar casi en sus dominios, pero a ojos ciegas. Y mucho más la divisa Kant, cuyas máximas intuiciones sólo nos resultan del todo comprensibles cuando nos hemos puesto perfectamente en claro lo peculiar del dominio fenomenológico. Entonces nos resulta evidente que la mirada del espíritu de Kant descansaba sobre este campo, aunque no lograra apropiárselo todavía, ni reconocer en él el campo de trabajo de una ciencia esencial rigurosa y aparte. Así, se mueve, por ejemplo, la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* propiamente ya sobre terreno fenomenológico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo.

Pero estamos anticipando temas venideros (los del libro tercero de este trabajo). Sirva lo dicho aquí a modo de indicación para justificar por qué llamamos dogmático el complejo de las ciencias que sucumben a la reducción y lo oponemos a la fenomenología como ciencia de una dimensión completamente distinta. A la vez ponemos paralelamente en contraste la *actitud dogmática* y la *actitud fenomenológica,* a la primera de las cuales se subordina patentemente como caso particular la actitud natural a la dogmática.

NOTA

La circunstancia de que las desconexiones específicamente fenomenológicas de que hemos tratado sean independientes de la desconexión eidética de la existencia individual, sugiere la cuestión de si no será posible dentro del marco de aquellas desconexiones una ciencia de hechos de las vivencias reducidas trascendentalmente. Esta cuestión sólo puede resolverse, como toda cuestión de posibilidad y de principio, sobre el terreno de la fenomenología eidética. Ésta la responde de tal modo, que resulta comprensible por qué todo intento de empezar ingenuamente con una ciencia fenomenológica de hechos, *antes* de desarrollar la doctrina fenomenológica de las esencias, sería un *non sens.* Se descubre, en efecto, que *al lado* de las ciencias de hechos extrafenomenológicas no puede haber una ciencia de hechos fenomenológica y coordinada, y ello por la razón de que el rendimiento último de todas las ciencias de hecho consiste en una concatena-

ción única de los órdenes fenomenológicos correspondientes a ellas, ya sean fácticos, ya sean motivados como posibilidades fácticas; esta unidad de concatenación no es otra cosa que el campo de la ciencia de hechos fenomenológica echada de menos. En parte principal es esta ciencia, pues, la "traducción fenomenológica" de las ciencias habituales de hechos, que resulta posible gracias a la fenomenología eidética. restando sólo la cuestión de hasta qué punto se pueda seguir adelante partiendo de ella.

Sección Tercera

SOBRE EL MÉTODO Y LOS PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGÍA PURA

CAPÍTULO I[a]

PRELIMINARES METODOLÓGICOS

§ 63. LA ESPECIAL SIGNIFICACIÓN DE LAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PARA LA FENOMENOLOGÍA

Si nos fijamos en las normas que nos prescriben las reducciones fenomenológicas, si desconectamos rigurosamente, como ellas lo requieren, todas las trascendencias, si tomamos, pues, las vivencias puramente en su esencia propia, se nos abre, según todo lo expuesto, un campo de conocimientos eidéticos. Este campo se presenta, cuando se han superado las dificultades del comienzo, como infinito en todas direcciones. La multiformidad de las vivencias con sus componentes esenciales, ingredientes e intencionales, es una multiformidad inagotable, y por lo mismo lo es también la multitud de las relaciones esenciales y de las verdades apodícticamente necesarias que se fundan en ellas. Se trata, pues, de tornar cultivable, para sacar de él preciosos frutos, este infinito campo del *a priori* de la conciencia, al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad, más aún, el que en rigor no se había echado de ver nunca. Pero ¿cómo encontrar el justo punto de partida? De hecho, el punto de partida es aquí lo más difícil y la situación insólita. No yace el nuevo campo extendido ante nuestros ojos con abundancia de datos destacados de tal suerte que podamos echarles sencillamente mano y estar seguros de la posibilidad de hacer de ellos objetos de una ciencia, ni mucho menos, pues, seguros del método con arreglo al cual proceder en ella.

No es como con los datos de la actitud natural, en especial con los objetos de la naturaleza, que gracias a una constante experiencia y al ejercicio del pensamiento durante milenios nos son familiares en sus múltiples peculiaridades, en sus elementos y leyes, cuando intentamos espontáneamente continuar adquirien-

do por medio de la investigación el conocimiento de ellos. Todo lo desconocido es en este caso horizonte de algo conocido. Todo esfuerzo metódico parte de algo dado, todo desarrollo del método de métodos ya empleados; en general, se trata de un mero desenvolvimiento de métodos especiales que se someten al estilo previo y fijo de una metodología científica y acreditada, el cual estilo sirve de guía a la invención de otros.

Qué distinto en la fenomenología. No es sólo que *antes* de todo método para determinar las cosas haya menester ya de un método, a saber, para traer a la vista que debe aprehenderlo el campo de objetos de la conciencia pura trascendental; no es sólo que para ello haya menester de un penoso desviar la vista de los datos naturales de que constantemente se tiene conciencia, o sea, que están entretejidos, por decirlo así, con aquellos a que se tiende ahora, con lo que siempre amenaza el peligro de confundir los unos y los otros; es que falta además todo cuanto nos favorece tratándose de la esfera natural de los objetos, a saber, la familiaridad debida al ejercicio de la intuición, la herencia de teorías y métodos ajustados a las cosas. Como se comprende de suyo, falta incluso al método ya desarrollado la cómoda familiaridad que pudiera nutrirse de múltiples aplicaciones comprobadas y fructuosas a las ciencias ya reconocidas y en la práctica de la vida.

La nueva fenomenología ha de contar, pues, con un básico estado de ánimo escéptico. No ha de contentarse con desarrollar el método para arrancar a las nuevas cosas nuevos conocimientos; ha de proyectar sobre el sentido y el valor de este método la más completa claridad, una claridad en que pueda hacer frente a todas las objeciones serias.

A esto se añade —y es muy importante, porque se refiere a cuestiones de principio— que la fenomenología tiene por esencia que aspirar a ser la filosofía "primera" y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; y que, por ende, requiere el prescindir lo más completamente posible de supuestos y el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma. Su esencia propia es encarnar la más completa claridad sobre su propia esencia y, por ende, sobre los principios de su método.

Por estas razones tiene el cuidadoso esforzarse por ver con

evidencia intelectual los aspectos fundamentales del método, o sea, lo que es metódicamente decisivo para la nueva ciencia desde su principio y todo a lo largo de su curso, una importancia que para la fenomenología es sumamente distinta de cuanta pudieran tener para otras ciencias análogos esfuerzos.

§ 64. LA AUTO-DESCONEXIÓN DEL FENOMENÓLOGO

Mencionemos, ante todo, un reparo metodológico que pudiera detener ya los primeros pasos.

Desconectamos el mundo natural entero y todas las esferas eidético-trascendentes, para obtener una conciencia "pura". Pero ¿no acabamos de decir que desconectamos, esto es *"nosotros"*? ¿*Podemos* los fenomenólogos ponernos fuera de juego *a nosotros mismos*, que, en efecto, somos miembros del mundo natural?

Pronto nos convencemos de que no hay en ello dificultad alguna, sólo con que no hayamos alterado el sentido del "desconectar". Podemos, incluso, seguir hablando tranquilamente como debemos hablar en cuanto hombres naturales; pues en cuanto fenomenólogos no vamos a dejar de ser hombres naturales, ni de portarnos como tales también al hablar. Pero como parte del método, para hacer las afirmaciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología recién abierto, nos damos la norma de la reducción fenomenológica, que se refiere también a nuestra *existencia* empírica y que nos veda registrar una sola proposición que encierre explícita o implícitamente semejantes posiciones naturales. En tanto se trata de la existencia individual, no procede el fenomenólogo de otra manera que cualquier eidético, por ejemplo, el geómetra. En sus tratados científicos hablan los geómetras no raramente de sí y de sus investigaciones; pero el sujeto que hace las matemáticas no entra en el contenido eidético de las proposiciones matemáticas mismas.

§ 65. LA REFERENCIA RETROACTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA A SÍ MISMA

De nuevo se podría encontrar un motivo de tropiezo en la circunstancia de que en la actitud fenomenológica dirigimos la

mirada a una vivencia pura cualquiera para estudiarla, pero las vivencias de este mismo investigar, de esta actitud y este dirigir la mirada, tomadas en su pureza fenomenológica, entrarían al mismo tiempo en el dominio de lo que se trata de estudiar.

Tampoco esto representa ninguna dificultad. Exactamente lo mismo pasa en la psicología y también en la noética lógica. El pensar del psicólogo es él mismo algo psicológico, el pensar del lógico algo lógico, es decir, algo que entra en la esfera de las normas lógicas. Esta referencia retroactiva a sí mismo sólo sería de cuidado si del conocimiento fenomenológico, psicológico y lógico del correspondiente pensar del respectivo pensador dependiese el conocimiento de todas las demás cosas incluidas en los dominios de las investigaciones del caso, lo que es visiblemente un supuesto que entraña un contrasentido.

Cierta dificultad la hay, empero, en todas las disciplinas que se refieren retroactivamente a sí mismas, en la circunstancia de que la primera entrada en ellas, así como las primeras investigaciones en el campo, tienen que operar con medios auxiliares metodológicos a que esas disciplinas sólo posteriormente pueden dar forma científica definitiva. Sin una reflexión provisional y preparatoria sobre sus objetos y métodos no es posible esbozar una ciencia nueva. Pero los conceptos y los demás elementos metodológicos con que operan en semejantes trabajos preparatorios la psicología, la fenomenología, etc., incipientes son ellos mismos psicológicos, fenomenológicos, etc., y sólo reciben su sello científico dentro del sistema de la ciencia ya fundada.

En esta dirección no hay, patentemente, reparos serios que pudieran ser un obstáculo para el efectivo desarrollo de semejantes ciencias y en especial de la fenomenología. Pero si, además, va ésta a ser una ciencia *dentro del marco de una simple intuición directa,* una ciencia esencial puramente *"descriptiva"*, su proceder general está dado de antemano como algo que se comprende perfectamente de suyo. La fenomenología ha de ponerse ante la vida, a título de ejemplares, procesos puros de conciencia, ha de dar a estos procesos una perfecta claridad, dentro de esta claridad ha de analizarlos y aprehender sus esencias, ha de perseguir las relaciones esenciales que se ven con evidencia intelectual, ha de formular lo intuido en cada caso mediante

fieles expresiones conceptuales, cuyo sentido dependa puramente de lo intuido o de lo visto con evidencia intelectual. Si este proceder sirve, ingenuamente empleado, por el pronto sólo para saltar al nuevo dominio, ejercitar en él en general el ver, aprehender y analizar y empezar a familiarizarse con sus datos, entonces la reflexión científica sobre la esencia del proceder mismo, sobre la esencia de las clases de datos que entran en juego en él, sobre la esencia, los efectos y las condiciones de una perfecta claridad y evidencia intelectual, así como de una expresión conceptual perfectamente fiel y fija, y todo lo demás análogo, pasa a desempeñar la función de una fundamentación general y *lógicamente rigurosa del método. Seguida conscientemente*, cobra entonces el carácter y el rango de un método científico que, dado el caso, permite ejercer una crítica deslindante y correctiva en la aplicación de las normas metodológicas rigurosamente formuladas. La esencial referencia de la fenomenología a sí misma se revela en que lo que se pesa y fija en la reflexión metodológica bajo los rótulos de claridad, evidencia intelectual, expresión, etc., entra a su vez en el dominio fenomenológico; en que todos los análisis reflexivos son análisis fenomenológicos esenciales y las evidencias intelectuales logradas acerca del método están en lo que respecta a su propia comprobación sometidas a las normas que ellas mismas formulan. En nuevas reflexiones es forzoso, pues, poder convencerse en todo momento de que las rela*ciones enunciadas en las proposiciones sobre el método pueden* darse con perfecta claridad, de que los conceptos utilizados se ajustan con efectiva fidelidad a lo dado, etcétera.

Lo dicho es patentemente válido para todas las reflexiones metodológicas referentes a la fenomenología por mucho que ensanchemos su marco, y así se comprende que toda esta obra, que quiere abrirle a la fenomenología el camino. sea por su contenido fenomenología de un cabo a otro.

§ 66. FIEL EXPRESIÓN DE DATOS CLAROS. TÉRMINOS UNÍVOCOS

Apresurémonos a llevar un poco más adelante las ideas metodológicas muy generales que se pusieron de relieve en el parágrafo anterior. En la fenomenología, que no quiere ser nada

más que doctrina de esencias dentro de una intuición pura, intuimos, pues, directamente esencias en datos ejemplares de la conciencia pura trascendental y fijamos las esencias intuidas por medio de *conceptos* o términos. Las palabras utilizadas pueden proceder del lenguaje vulgar y ser equívocas o vagas por obra de su cambiante sentido. En la medida en que se "corresponden", en la forma de la expresión actual, con lo intuitivamente dado, cobran un sentido determinado, que es su claro sentido actual *hic et nunc*, y partiendo de aquí pueden fijarse científicamente.

Con el mero empleo de la palabra en fiel adaptación a la esencia intuitivamente aprehendida, no está, en efecto, hecho todo —aun cuando se haya hecho todo lo necesario en punto a este aprehender intuitivo. La ciencia sólo es posible allí donde se pueden guardar los resultados del pensamiento bajo la forma del saber y se los puede emplear en el curso ulterior del pensamiento bajo la forma de un sistema de proposiciones de claro sentido lógico, pero susceptibles de que se las comprenda o de que se las actualice en forma de juicios sin que les sirvan de base representaciones claras, o lo que es lo mismo, sin evidencia. Cierto que la ciencia requiere a la vez dispositivos subjetivos y objetivos, para llegar a voluntad (y, desde luego, intersubjetivamente) a las correspondientes fundamentaciones y evidencias actuales.

A todo esto es inherente también el que las mismas palabras y proposiciones se coordinen inequívocamente con ciertas esencias intuitivamente apresables que constituyen el "sentido que los llena". Sobre la base de la intuición bien ejercitada de ejemplares singulares, se las provee, pues, de significaciones claras y únicas ("borrando", por decirlo así, las otras significaciones que en ciertas circunstancias se ocurren primero por obra del hábito), de tal suerte que retengan con fijeza su significación conceptual en todo posible contexto de pensamiento actual y pierdan la capacidad de adaptarse a otros datos intuitivos a los que correspondan otras esencias que llenen dichas significaciones. En todo momento es menester, dado que hay buenas razones para evitar todo lo posible los términos técnicos extraños al lenguaje corriente, tener cautela frente a los equívocos existentes en el uso vulgar de las palabras y verificar con frecuencia si el sentido fijado en un contexto anterior se emplea realmente en

el mismo sentido en un nuevo contexto. Pero no es éste el lugar de entrar en el detalle de estas reglas y demás semejantes (por ejemplo, aquellas que se refieren a la ciencia como producto de una colaboración intersubjetiva).

[a] § 67. MÉTODO DE LA ACLARACIÓN.[b] "CERCANÍA DE LO DADO" Y "LEJANÍA DE LO DADO" [c]

De mayor interés son para nosotros consideraciones metodológicas que, en lugar de referirse a la expresión, se refieren a las esencias y relaciones esenciales que se trata de expresar y anteriormente de aprehender. Si se dirige la mirada de la investigación a las vivencias, éstas se ofrecerán en general en un cierto *vacío* y cierta *vaga lejanía,* que no permiten fijarlas ni singular, ni eidéticamente. Otra cosa sería si, en lugar de interesarnos por ellas mismas, nos interesáramos más bien por su modo de darse y si quisiéramos investigar la esencia de ese vacío y esa vaguedad mismos, que, en contraste, no se dan vagamente, sino con la más perfecta claridad. Pero si lo vagamente consciente, digamos lo que flota oscuramente en el recuerdo o en la fantasía, ha de entregar su esencia propia, sólo algo imperfecto puede ser lo que entregue; es decir, allí donde las *intuiciones singulares* que sirven de base para aprehender las esencias son de un ínfimo grado de claridad, *también el aprehender las esencias,* y correlativamente lo *aprehendido,* es de un sentido *"oscuro",* teniendo sus sombras y sus externas e internas imprecisiones. Resulta imposible o "sólo rudimentariamente" posible decidir si lo aprehendido aquí y allí es lo mismo (o de la misma esencia) o algo distinto; no puede puntualizarse qué componentes entran realmente en ello, ni qué "sean propiamente" los componentes que quizás ya se destacan con un vago relieve o se insinúan vacilantemente.

Se trata, pues, de *traer a la perfecta claridad* de una cercanía normal lo que en el caso flota en una oscuridad fugitiva dentro de una mayor o menor lejanía intuitiva, para practicar sobre ello las respectivas y valiosas intuiciones en que se den con plenitud las esencias y las relaciones esenciales mentadas.

El apresar esencias tiene de suyo, según esto, sus *grados de claridad,* lo mismo que lo singular presente. Pero hay para cada esencia, igual que para la nota que responde a cada esencia en lo

individual, una *cercanía absoluta*, por decirlo así, en que su darse es absoluto por lo que respecta a esta serie de grados, es decir, es un *puro* darse la esencia misma. El objeto no es consciente simplemente como estando "él mismo" a la vista y como "dado", sino como algo que se da *pura y totalmente como es en sí mismo.* En la medida en que queda aún un resto de oscuridad, en la misma medida oculta este resto en lo que se da "en sí mismo" facetas que, por consiguiente, no llegan a entrar dentro del círculo de luz de lo puramente dado. En el caso de la *plena oscuridad,* polo opuesto de la plena claridad, no llega a darse absolutamente nada, siendo la conciencia una conciencia *"oscura", que ya no intuye nada,* en que ya no se "da" nada en el sentido propio del término. [a] Debemos, según esto, decir:

Una conciencia en que se da algo en el sentido pleno del término y una conciencia *intuitiva,* frente a una conciencia *no intuitiva,* o una conciencia *clara,* frente a una conciencia *oscura,* son una misma cosa. Igualmente, *los grados del darse, de lo intuitivo, de la claridad.* El cero es la oscuridad, el uno es la plena claridad, lo plenamente intuitivo, lo puramente dado.

[b] Pero en todo esto no hay que entender el darse en el sentido de un darse originario, por consiguiente tampoco como un darse en la percepción. No identificamos lo *"dado en sí mismo"* con lo *"dado originariamente"* "en persona". En el preciso sentido señalado son una sola cosa "dado" y "dado en sí mismo", estando el empleo de la expresión pleonástica destinado exclusivamente a servirnos para excluir el *darse en su sentido más amplio,* en el que se dice en definitiva de todo lo representable que se da en la representación (pero "de un modo vacío").

Nuestras puntualizaciones son también válidas, como es visible sin más, *para cualesquiera intuiciones,* o para representaciones *vacías,* o sea, *sin restricciones en lo que respecta a las objetividades,*[c] aunque aquí sólo estemos interesados por los modos de darse las vivencias y sus componentes fenomenológicos (ingredientes e intencionales).

Mas, con vistas a futuros análisis, es de observar también que lo más esencial de la situación lo mismo persiste si la mirada del yo puro penetra a través de la respectiva vivencia de conciencia, o dicho más claramente, si el yo puro se *"vuelve"* a algo "dado", "aprehendiéndolo" eventualmente, que si no hace nada

de esto. Así, por ejemplo, puede "dado en la percepción" querer decir meramente "en disposición de ser percibido", en lugar de querer decir "percibido" en el sentido propio y normal del aprehender el ser de lo dado; igualmente, tampoco "dado en la fantasía" necesitaría querer decir ya "aprehendido en la fantasía"; y así en general y por respecto a todos los grados de claridad u oscuridad. Aludamos por adelantado al "estar en disposición" de que hablaremos más tarde con mayor detalle, pero advirtiendo a la vez que por la expresión "darse" *entendemos también el estar aprehendido,* y tratándose de darse esencias el estar aprehendido originariamente, siempre que no se añada, o resulte comprensible de suyo del contexto, nada en contra.

§ 68. VERDADEROS Y FALSOS GRADOS DE CLARIDAD. ESENCIA DE LA ACLARACIÓN NORMAL

Pero es menester proseguir aún nuestras descripciones. Cuando hablamos de grados del darse o de claridad, tenemos que distinguir entre *verdaderos* grados de claridad, a los que se pueden emparejar *sendos grados de oscuridad,* y *falsos grados de claridad,* a saber, *ampliaciones del ámbito de la claridad,* eventualmente con un incremento simultáneo de la intensidad de ésta.

Una nota ya dada, ya realmente intuida, puede darse con mayor o menor claridad, por ejemplo, un sonido o un color. Eliminemos toda apercepción que rebase lo intuitivamente dado. Nos las habremos con gradaciones que se moverán dentro del marco en que lo intuitivo es, justo, realmente intuitivo; el carácter de intuitivo en cuanto tal admite bajo el nombre de claridad diferencias de intensidad sin solución de continuidad a partir de un cero, pero que topan por arriba con un límite fijo. Hacia este límite señalan, se pudiera decir, en cierta forma los grados inferiores; intuyendo con imperfecta claridad un color, "mentamos" el color tal como es "en sí mismo", esto es, justo el color dado con plena claridad. Sin embargo, no hay que dejarse extraviar por la imagen del señalar —como si una de las cosas fuese señal de la otra—, ni tampoco se puede hablar aquí (recordamos una observación ya hecha[1]) de un exhibirse lo que es

[1] Cf. *supra,* § 44, p. 99.

claro "en sí mismo" por medio de lo oscuro: aproximadamente así como una propiedad de una cosa se "exhibe" en la intuición por medio de una nota de sensación, es decir, se matiza o escorza.[a] *Las diferencias de claridad son modos de darse absolutamente* sui generis.

[b] Muy distinto es lo que pasa allí donde una apercepción que *rebasa* lo intuitivamente dado entreteje con la apercepción realmente intuitiva apercepciones vacías, de tal suerte que cuasi-gradualmente pueda, cada vez, *más* de lo representado como vacío volverse intuitivo o de lo ya intuitivo representarse como vacío. El *volverse claro* consiste, pues, aquí en dos clases de procesos que se combinan una con otra: *en procesos de conversión en intuitivo* y en procesos de *incremento de la claridad de lo ya intuido.*

Pero con esto queda descrita la *esencia de la aclaración normal.* Pues lo regular es que no nos las hayamos con puras intuiciones o que puras representaciones vacías pasen a ser puras intuiciones; por el contrario, desempeñan un papel capital, eventualmente como grados intermedios, las *intuiciones impuras* que presentan intuitivamente su objeto por ciertos lados o aspectos, representándolo en forma vacía, meramente, por otros.

§ 69. EL MÉTODO DE APREHENDER ESENCIAS CON PLENA CLARIDAD

El *aprehender con plena claridad* tiene la ventaja de permitir por esencia identificar y distinguir, explicitar, referir, etc., en forma absolutamente indubitable, o lo que es lo mismo, el llevar a cabo "con evidencia intelectual" todos los actos "lógicos". En éstos entran también los *actos de aprehender esencias,* a cuyos correlatos objetivos se transportan, como ya se dijo, las diferencias de claridad ahora aclaradas en detalle, como por otra parte se transportan al esfuerzo de lograr que se den con plenitud esencias los conocimientos metodológicos que acabamos de adquirir.

En general requiere, pues, el método, que es una *pieza fundamental del método de la ciencia eidética,* que se avance paso a paso. Aunque las intuiciones singulares que sirven para aprehender las esencias estén ya lo bastante claras para conquistar con plena claridad el universal que es una esencia, puede esto no

alcanzar hasta donde la intención directiva: puede faltar claridad a las determinaciones más precisas de las esencias entretejidas con la que se trata de aprehender, siendo menester entonces un acercar los casos singulares que sirven de ejemplares o un crear nuevos y más adecuados casos de éstos, en los que puedan destacarse los distintos rasgos mentados enmarañada y oscuramente y darse con máxima claridad.

Un acercamiento tiene lugar ya siempre *en la esfera de oscuridad*. Lo oscuramente representado se nos acerca de un modo peculiar, llamando finalmente a las puertas de la intuición, pero sin necesidad de traspasarlas (lo que quizá no puede hacer "en virtud de obstáculos psicológicos").

Digno de mención es, además, que lo *dado en cada caso está casi siempre rodeado de un halo de indeterminación susceptible de determinación*, que tiene su modo de acercarse *"desplegándose"* o dispersándose en series de representaciones, de nuevo ante todo en la oscuridad y luego en la esfera del darse, hasta que lo mentado entra en el círculo más iluminado de esta última en su plenitud.

Llamemos todavía la atención sobre la circunstancia de que sería *demasiado decir que toda evidencia del aprehender esencias requiere una plena claridad de los casos singulares que le sirven de base en toda su concreción.* Para aprehender las diferencias de esencias más universales, como la que hay entre color y sonido, entre percepción y voluntad, basta que el ejemplar se haya dado en un grado inferior de claridad. Es como si en ellos se hubiese dado ya *plenamente* lo más universal, el género (el color o el sonido en general), pero todavía no la diferencia. Es ésta una escabrosa manera de hablar, pero yo no sabría cómo evitarla. Represéntese el lector la situación en una intuición viva.

§ 70. PAPEL DE LA PERCEPCIÓN EN EL MÉTODO DE LA ACLARACIÓN DE ESENCIAS. PUESTO PREFERENTE DE LA LIBRE FANTASÍA

Pongamos todavía de relieve algunos rasgos especialmente importantes del método para aprehender esencias.

Es inherente a la esencia universal del apresar esencias en forma directamente intuitiva el poder llevarse a cabo (hemos in-

sistido ya en ello[1]) sobre la base de un *mero representarse* casos singulares como ejemplares. La representación, por ejemplo, la fantasía, puede ser, como acabamos de exponer, tan perfectamente clara que haga posible una perfecta aprehensión de las esencias y una perfecta evidencia de éstas. En general, tiene la *percepción en que se da lo percibido originariamente* sus excelencias frente a todas las demás formas de representación; en especial, naturalmente, la percepción exterior. Pero no meramente en cuanto acto de la experiencia que sirve para comprobar la existencia, de lo que no se trata aquí, sino como base para hacer comprobaciones fenomenológicas acerca de las esencias. La percepción exterior tiene una perfecta claridad en punto a todos los aspectos del objeto que se dan realmente en ella en el modo de lo originario.[a] Pero también nos brinda, eventualmente con la cooperación de la reflexión sobre ella, claros y persistentes casos singulares para llevar a cabo análisis universales, o de índole fenomenológica, de las esencias, en particular incluso análisis de los actos. La ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápidamente de contenido. Tampoco está siempre a nuestra disposición como la percepción, ni cabe producirla en todo momento por medio de cómodos dispositivos experimentales. Estudiarla reflexivamente en su darse originario quiere decir estudiar una ira en trance de esfumarse; lo que sin duda no carece en modo alguno de toda importancia. pero quizá no es lo que debía estudiarse. La percepción exterior, por el contrario, sobre ser mucho más asequible, no se "esfuma" con la reflexión, pudiendo nosotros estudiar su esencia universal y la esencia de los componentes y correlatos universalmente inherentes a ella, dentro del marco del darse originariamente, sin necesidad de hacer esfuerzos especiales para lograr la claridad. Si se dice que también las percepciones tienen sus diferencias de claridad, a saber, con referencias a los casos de la percepción en la oscuridad, en la niebla, etc., no nos meteremos aquí en mayores consideraciones sobre si estas diferencias son de considerar tan enteramente iguales a las acabadas de mentar. Basta el que la percepción no está normalmente rodeada de niebla y una percepción clara

1 Cf. § 4, pp. 23 s.

como la que se necesita está en todo momento a nuestra disposición.

Si las excelencias del darse originariamente fuesen muy importantes bajo el punto de vista metodológico, habríamos de hacer ahora consideraciones acerca de dónde, cómo y en qué medida cabría lograrlo en las distintas clases de vivencias; qué clases de vivencias estarían en este respecto más cerca del dominio tan privilegiado de la percepción sensible, y otras cosas por el estilo. Sin embargo, podemos prescindir de todo esto. Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma, aunque excluida la fenomenología de los datos de la sensación.*

Al investigar con su pensar, opera el geómetra incomparablemente más en la fantasía que en la percepción con la figura o el modelo, incluso el geómetra "puro", es decir, aquel que renuncia al método algebraico. Sin duda que tiene que esforzarse por lograr en la fantasía claras intuiciones, de lo que le libran el dibujo y el modelo, pero al dibujar y modelar realmente está ligado, mientras que en la fantasía tiene la incomparable libertad de dar las formas que quiera a las figuras fingidas, de recorrer formas posibles que se modifican unas en otras sin solución de continuidad, en suma, de engendrar un sinnúmero de figuras nuevas; libertad que le abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades propias de las esencias con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales. Por eso los dibujos *siguen* normalmente a las construcciones de la fantasía y al puro pensar eidético que se lleva a cabo sobre la base de éstas y sirven principalmente para fijar etapas del proceso ya llevado a cabo con anterioridad y poder representárselo de nuevo con más facilidad. También cuando mirando a la figura se "vuelve a pensar", son los nuevos procesos de pensamiento que se agregan procesos de la fantasía —por su base sensible— cuyos resultados fijan las nuevas líneas de la figura.

Para el fenomenólogo, que se las ha con vivencias reducidas y los correlatos esencialmente correspondientes a éstas, no son las cosas en general distintas. También de las formas fenome-

nológicas de las esencias hay infinitas. Del medio auxiliar del darse originariamente tampoco él puede hacer sino un uso limitado. A su libre disposición están sin duda, dándosele originariamente, todos los tipos capitales de percepciones y representaciones, como ejemplificaciones perceptivas para una fenomenología de la percepción, de la fantasía, del recuerdo, etc. También dispone en la esfera del darse originariamente, y por regla más general, de ejemplos de juicios, conjeturas, sentimientos, voliciones. Pero, como se comprende, no de todas las posibles formas especiales, como tampoco dispone el geómetra de dibujos y modelos para las infinitas formas de cuerpos. En todo caso requiere también aquí la libertad en la investigación de las esencias necesariamente el operar en la fantasía.

Por otra parte, se trata, naturalmente (y de nuevo como en la geometría, que no en vano concede gran valor en los últimos tiempos a las colecciones de modelos, etc.) de ejercitar con amplitud y variedad la fantasía en la perfecta aclaración aquí pedida, en la libre transformación de sus datos, pero ante todo de fecundarla por medio de las más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera, naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga la función de fundamento de validez. Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al apercibirlas en la comprensión.

Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que *la "ficción" constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética;* que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las "verdades eternas".[1]

[1] Frase que se prestaría especialmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del conocimiento eidético.

§ 71. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE UNA EIDÉTICA DESCRIPTIVA DE LAS VIVENCIAS

Repetidamente hemos designado en lo anterior a la fenomenología justo como una ciencia descriptiva. Aquí se alza de nuevo una fundamental cuestión metodológica y un reparo que nos paraliza, ávidos como estamos de penetrar en el nuevo dominio. *¿Es justo señalar a la fenomenología como meta la mera descripción?* Una *eidética descriptiva* ¿no es *en general algo absurdo?*

Los motivos para hacer semejantes preguntas están al alcance de todos nosotros. Quien a nuestro modo entra palpando, por decirlo así, en una nueva eidética, preguntando qué investigaciones son aquí posibles, qué caminos tomar, qué métodos seguir, dirige involuntariamente la vista a las viejas y adelantadas disciplinas eidéticas, o sea, a las matemáticas, en especial a la geometría y la aritmética. Pero en seguida notamos que estas disciplinas no pueden estar llamadas en nuestro caso a desempeñar la función de guías, porque en ellas no pueden menos de ser las cosas esencialmente de otra manera. Para quien no conoce todavía un solo trozo de auténtico análisis fenomenológico de las ciencias, hay aquí cierto peligro de errar en punto a la posibilidad de una fenomenología. Como las disciplinas matemáticas son las únicas que a la sazón pueden representar de un modo efectivo la idea de una eidética científica, está por el pronto lejos el pensamiento de que pueda haber aún disciplinas eidéticas de otro género, no matemáticas, radicalmente diversas por todo su tipo teórico de las conocidas. Aun cuando se haya dejado ganar uno por consideraciones generales a favor de la demanda de una eidética fenomenológica, puede el intento de establecer algo así como una matemática de los fenómenos, que da en seguida este mal consejo, conducir erróneamente a abandonar la idea de la fenomenología. Pero esto sería superlativamente absurdo.

Pongámonos en claro, en sus líneas más generales, *lo peculiar de las disciplinas matemáticas en contraste con lo peculiar de una doctrina de la esencia de las vivencias,* poniéndonos en claro a la vez qué metas y métodos son los que no pueden menos

de resultar en principio y en rigor inadecuados dentro de la esfera de las vivencias.

§ 72. CIENCIAS CONCRETAS, ABSTRACTAS, "MATEMÁTICAS" DE LAS ESENCIAS

Partimos de la división de las esencias y las ciencias de esencias en materiales y formales. Podemos eliminar las formales y con ellas el conjunto entero de las disciplinas matemáticas formales, puesto que la fenomenología pertenece patentemente a las ciencias eidéticas materiales. Si es que la analogía puede servir en general de guía metódica, de todas suertes obrará con mayor energía si nos limitamos a disciplinas materiales matemáticas, como por ejemplo la geometría, y por ende, preguntamos especialmente si es necesario o bien posible constituir una fenomenología como una *"geometría" de las vivencias.*

Para llegar aquí a la evidencia deseada, es necesario tener a la vista algunos importantes conceptos de la teoría general de la ciencia.[1]

Toda ciencia teórica es la concatenación de un todo ideal por referencia a un dominio del conocimiento acotado a su vez por un género sumo. Una unidad radical la obtenemos tan sólo retrocediendo al género absolutamente sumo, o sea, a la respectiva región y los componentes regionales del género, esto es, a los géneros sumos que se unen en el género regional y eventualmente se fundan unos sobre otros. La estructura del sumo género concreto (de la región), compuesta de géneros sumos que en parte se excluyen disyuntivamente, en parte se fundan unos en otros (y de este modo se abarcan unos a otros), responde a la estructura de los correspondientes casos concretos, compuesta de diferencias ínfimas que en parte se excluyen disyuntivamente, en parte se fundan en otras; por ejemplo, la temporalidad, la espacialidad y la materialidad de las cosas. A cada región corresponde una ontología regional con una serie de ciencias regionales cerradas o independientes, o que reposan unas sobre otras, en exacto paralelismo a los géneros sumos que tienen su unidad en la región. A los géneros subordinados responden me-

[1] Cf. con las consideraciones siguientes el capítulo 1 de la sección I, especialmente §§ 12, 15 y 16.

ras disciplinas o las llamadas teorías, por ejemplo, al género sección cónica la teoría de las secciones cónicas. Una disciplina semejante no tiene, como se comprende, plena independencia, en cuanto que sus conocimientos y las fundamentaciones de éstos necesitan, naturalmente, disponer de la base entera de conocimientos esenciales que tiene su unidad en el género sumo.

Según que los géneros sumos sean regionales (concretos) o meros componentes de semejantes géneros, se dan las *ciencias concretas* o las *abstractas*. Esta división corresponde, patentemente, a la que existe entre géneros concretos y abstractos en general.[1] Al dominio pertenecen, según esto, en un caso objetos concretos, como en la eidética de la naturaleza, en el otro caso abstractos, como las formas del espacio, del tiempo y del movimiento. La referencia esencial de todos los géneros abstractos a los concretos, y en último término a los regionales, da a todas las disciplinas y ciencias abstractas una referencia esencial a las concretas, a las regionales.

Exactamente paralela a la división de las ciencias eidéticas corre, por lo demás, otra de las ciencias empíricas. Éstas se dividen, a su vez, según la región. Tenemos, por ejemplo, *una* ciencia natural física y todas las ciencias naturales especiales son propiamente meras disciplinas: lo que les da unidad es el poderoso conjunto, no sólo de leyes eidéticas, sino también empíricas, que rigen en la naturaleza física en general, antes de toda separación en esferas naturales. Por lo demás, pueden también distintas regiones revelarse enlazadas por regulaciones empíricas, como, por ejemplo, la región de lo físico y la de lo psíquico.

Si ahora dirigimos la vista a las ciencias eidéticas conocidas, nos sorprende que *no proceden descriptivamente,* que, por ejemplo, la geometría no aprehende en intuiciones singulares, describe ni ordena, clasificándolas, las diferencias eidéticas ínfimas, o sea, las innúmeras figuras que pueden dibujarse en el espacio, como hacen las ciencias naturales descriptivas con las formas empíricas de la naturaleza. La geometría fija, por el contrario, unas pocas clases de figuras fundamentales, las ideas de cuerpo, superficie, punto, ángulo, etc., las mismas que desempeñan el

[1] Cf. *supra*, § 15, pp. 42 *s*.

papel decisivo en los "axiomas". Con ayuda de éstos, es decir, de las leyes esenciales primitivas, está entonces en situación de derivar, siguiendo un método puramente deductivo, *todas* las formas "existentes" en el espacio, esto es, idealmente posibles, y todas las relaciones esenciales entre ellas, bajo la forma de conceptos exactamente definidos, que representan las esencias que permanecen en general extrañas a nuestra intuición. La esencia genérica del dominio geométrico, o la esencia pura del espacio, es de tal índole que la geometría puede estar completamente cierta de dominar real y exactamente con su método todas las posibilidades. En otras palabras, la multiplicidad de las figuras espaciales tiene en general una notable y fundamental propiedad lógica, para la que vamos a introducir el nombre de *multiplicidad "definita"* o *"multiplicidad matemática en sentido estricto"*.

Se caracteriza ésta porque un *número finito de conceptos y proposiciones,* que en el caso dado pueden sacarse de la esencia del dominio respectivo, *definen completa y unívocamente y con necesidad puramente analítica todas las formas posibles en el dominio,* de suerte que *en principio ya no queda nada abierto* en él.

Podemos decir también: una multiplicidad semejante tiene la señalada propiedad de ser *"definible matemáticamente en forma exhaustiva"*. La "definición" reside en el sistema de los conceptos axiomáticos y los axiomas, y lo "matemático en forma exhaustiva" en que las afirmaciones definitorias implican con referencia a la multiplicidad el máximo prejuicio concebible —ya no queda nada indefinido.

Un equivalente del concepto de multiplicidad definita se encuentra también en las siguientes frases:

Toda proposición que se pueda formar partiendo de los señalados conceptos axiomáticos en cualquier forma lógica es, o una consecuencia puramente lógico-formal de los axiomas, o una consecuencia contraria en el mismo sentido, es decir, en contradicción formal con los axiomas, de tal suerte que la proposición contradictoria de esta última sería una consecuencia lógico-formal de los axiomas. *En una multiplicidad matemática definita son equivalentes los conceptos de "verdadero" y "consecuencia lógico-formal de los axiomas"* e igualmente los conceptos de

"falso" y de "consecuencia lógico-formal contraria a los axiomas".

A un sistema de axiomas que en forma puramente analítica "define exhaustivamente" una multiplicidad del modo señalado, lo llamo también *sistema definito de axiomas;* toda disciplina deductiva que descansa en un sistema tal, es una *disciplina definita o matemática en sentido estricto.*

Las definiciones subsisten íntegras aunque dejemos completamente indefinida la especificación material de la multiplicidad, o lo que es lo mismo, aunque practiquemos la generalización formalizante. El sistema de axiomas se transforma entonces en un sistema de formas de axiomas, la multiplicidad en una forma de multiplicidad, la disciplina referente a la multiplicidad en una forma de disciplina.[1]

§ 73. APLICACIÓN AL PROBLEMA DE LA FENOMENOLOGÍA. DESCRIPCIÓN Y DEFINICIÓN EXACTA

¿Qué pasa ahora con la *fenomenología* en comparación con la geometría como representante de una matemática material en general? Es claro que la fenomenología pertenece a las disciplinas eidético-concretas. Su campo lo forman *esencias de vivencias* y éstas no son *abstracta,* sino *concreta.* Éstos tienen en cuanto tales muchas clases de notas abstractas y la cuestión es ésta: ¿forman también aquí los sumos géneros correspondientes a estas notas abstractas dominios susceptibles de disciplinas definitas, de disciplinas "matemáticas" a la manera de la geome-

[1] *Cf. Investigaciones lógicas,* I², §§ 69 y 70. Los conceptos introducidos aquí me sirvieron ya a comienzos del último decenio del siglo pasado (en las *Investigaciones sobre la teoría de las disciplinas matemáticas formales* pensadas como continuación de mi *Filosofía de la aritmética*) y principalmente para el fin de encontrar una solución de principio al problema del imaginario (*Cf.* la breve referencia, *Investigaciones lógicas,* 1¹, p. 250). En lecciones y ejercicios he tenido desde entonces frecuente ocasión de desarrollar los respectivos conceptos y teorías, en parte con todo detalle, y en el semestre de invierno de 1900-1901 los traté en dos conferencias dadas en la Sociedad Matemática de Gotinga. Parte de este círculo de ideas entró en la bibliografía sin que se nombrase la fuente. La cercanía del concepto de lo definito al "axioma de integridad" introducido por D. Hilbert para la fundamentación de la aritmética será evidente sin más para todo matemático.

tría? ¿Hemos de buscar también aquí un sistema definito de axiomas para edificar sobre él teorías deductivas?, o lo que es lo mismo, ¿hemos de buscar también aquí "figuras fundamentales" para construir con ellas todas las demás formas esenciales del dominio y sus determinaciones esenciales, deduciéndolas mediante una aplicación consecuente de los axiomas? Pero a la esencia de semejante construir es inherente, y es cosa de observarlo, ser un definir lógico indirecto cuyos resultados, aun cuando se "dibujan en una figura", no pueden en principio ser aprehendidos en una intuición directa. También podemos formular nuestra cuestión mediante un giro correlativo en estas palabras: ¿es la corriente de la conciencia una verdadera multiplicidad matemática? ¿Es igual, tomada en su facticidad, a la naturaleza de la física, a la que se podría llamar una multiplicidad definita concreta, tomando por válido y en su sentido riguroso el ideal que dirige en último término a los físicos?

Es un problema epistemológico de alta significación llegar a ver perfectamente claro en todas las cuestiones de principio implicadas aquí, a saber, después de fijar el concepto de multiplicidad definita, pesar las condiciones necesarias que tiene que satisfacer un dominio materialmente definido para poder responder a esta idea. Una de estas condiciones es la *exactitud de los conceptos,* lo que no es en modo alguno cosa de nuestro libre albedrío ni del arte lógico, sino que presupone por parte de los presuntos conceptos axiomáticos, que han de ser comprobables en una intuición directa, *exactitud en punto a las esencias mismas aprehendidas.* Pero hasta dónde en un dominio de esencias nos encontremos con esencias "exactas", y hasta dónde todas las esencias aprehensibles en una real intuición y también todos los componentes de estas esencias se funden en esencias exactas, es algo que depende por completo de la índole peculiar del dominio.

El problema acabado de tocar está íntimamente enlazado con los fundamentales problemas, todavía no resueltos, que plantea el aclarar en principio la relación entre la *"descripción"* con sus *"conceptos descriptivos"* y la *"definición exacta"*, "unívoca", con sus *"conceptos ideales"*; y, paralelamente, el aclarar la relación, todavía tan poco comprendida, entre "ciencias descriptivas" y "explicativas". Un ensayo tendiente a ello se expondrá en el curso de estas investigaciones. Aquí no debemos detener de-

masiado la marcha de nuestras reflexiones, ni tampoco estamos bastante preparados para tratar ya exhaustivamente semejantes cuestiones. Baste señalar en lo que sigue algunos puntos a los que cabe acercarse de un modo general.

§ 74. CIENCIAS DESCRIPTIVAS Y CIENCIAS EXACTAS

Anudemos nuestras consideraciones al contraste entre la geometría y la ciencia descriptiva de la naturaleza. El geómetra no se interesa por las formas fácticas intuitivas sensiblemente, como hace el investigador que describe la naturaleza. No forja como éste *conceptos morfológicos* de vagos tipos de formas, que se aprehenden directamente sobre la base de la intuición sensible y se fijan vagamente, según son, en conceptos o términos. La *vaguedad* de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o son los únicos justificados en ella. Si se trata de dar adecuada expresión conceptual a las cosas que se dan intuitivamente, con sus caracteres esenciales también intuitivamente dados, se trata justamente de tomarlas como se dan. Y no se dan de otra manera que como fluidas, y en ellas sólo pueden aprehenderse esencias típicas mediante la intuición que analiza éstas directamente. La más perfecta geometría y el más perfecto dominio práctico de ella no pueden ayudar al investigador que describe la naturaleza a dar expresión justamente (en conceptos exactamente geométricos) a lo que él expresa de un modo tan simple, comprensible y completamente adecuado con las palabras ganchudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc. —todos, conceptos que son *esencialmente y no accidentalmente inexactos* y *por ende* no matemáticos.

Los conceptos geométricos son *conceptos "ideales"*, expresan algo que no se puede "ver"; su "origen" y con éste también su contenido son esencialmente distintos de los propios de los *conceptos descriptivos* como conceptos que dan expresión a esencias directamente tomadas a la simple intuición y no a objetos "ideales". Los conceptos exactos tienen por correlato esencias que tienen el carácter de *"Ideas" en el sentido kantiano.* A estas ideas

o esencias ideales se oponen las *esencias morfológicas* como correlatos de los conceptos descriptivos.

Aquella ideación que da por resultado las esencias ideales como *"límites" ideales* con que en principio no cabe encontrarse en ninguna intuición sensible y a los cuales se "acercan" más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca, esencias morfológicas, esta ideación es algo esencial y radicalmente distinto del aprehender esencias por medio de una simple "abstracción" en la que se eleva un "aspecto" destacado a la región de las esencias como algo en principio vago, como algo típico.[a] *Lo que tienen de fijo y de diferenciable puramente los conceptos genéricos* o las esencias genéricas cuya extensión son cosas fluidas *no debe confundirse con lo que tienen de exactos los conceptos ideales* y los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de objetos ideales.[b] [c] Hay que ver con evidencia intelectual, además, que las *ciencias exactas* y las *puramente descriptivas*, si es cierto que se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente, no habiendo desarrollo, por amplio que sea, de la ciencia exacta, esto es, que opera sobre bases ideales, que pueda resolver los problemas originales y legítimos de una descripción pura.

[d] § 75. LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA DESCRIPTIVA DE LAS ESENCIAS DE LAS VIVENCIAS PURAS

Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia. Cuanto en cualesquiera vivencias reducidas cabe aprehender eidéticamente en una intuición pura, lo mismo si es ingrediente que correlato intencional, es propio de ella y para ella una gran fuente de conocimientos absolutos.

Pero veamos desde algo más cerca hasta dónde pueden hacerse realmente descripciones científicas en el campo fenomenológico con su sinnúmero de *concreta* eidéticos, y qué es lo que tales descripciones están en situación de lograr.

Entra en la índole peculiar de la conciencia en general el ser un fluctuar en distintas dimensiones, de tal suerte que no cabe hablar de fijar exactamente en conceptos ningún *concre-*

tum-eidético, ni ninguna de las notas que lo constituyeron directamente. Tomemos, por ejemplo, una vivencia del género "imaginar en la fantasía una cosa", tal como se nos da, sea en una percepción fenomenológicamente inmanente o en otra intuición cualquiera (siempre reducida). En este caso es lo fenomenológicamente singular (la singularidad eidética) este imaginar en la fantasía la cosa, en toda la plenitud de su concreción, exactamente como va transcurriendo en la corriente de la conciencia, exactamente con la determinación e indeterminación con que hace aparecer la cosa, ya por un lado, ya por otro; exactamente tan distinta o tan borrosamente, con la vacilante claridad e intermitente oscuridad, etc., que le sean justamente propias. *Tan sólo la individuación* omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva al nivel de la conciencia eidética, tomándolo como una esencia idealmente eidética que no podría, como ninguna esencia, individualizarse sólo *hic et nunc,* sino en innúmeros ejemplares. Se ve sin más que no cabe pensar en *fijar* en conceptos y términos tal o cual *concretum* fluyente de éstos, y que esto mismo es válido para cada una de sus partes y notas abstractas directas, no menos fluyentes.

Mas si no cabe hablar de definir unívocamente las *singularidades eidéticas* de nuestra esfera descriptiva, muy distinto es lo que pasa con las esencias de *grado superior de especificidad.* Éstas son accesibles a la distinción fija, la identificación persistente y la concepción rigurosa, como al análisis en esencias componentes y, por consiguiente, por respecto a ellas cabe plantearse con todo sentido los problemas de una amplia descripción científica.

Así, describimos y definimos a la vez con conceptos *rigurosos* las esencias de la percepción en general o de especies subordinadas, como la percepción de cosas físicas, de seres animales, etc.; igualmente, del recuerdo en general, de la intrafección en general, del querer en general, etc. Pero antes están los más altos universales: la vivencia en general, la *cogitatio* en general, que hacen posibles ya amplias descripciones de esencias. En la naturaleza del aprehender, analizar y describir en general esencias entra patentemente, además, el que las operaciones practicables en los grados superiores no dependan para nada de las practicadas en

los inferiores, de tal suerte que, por ejemplo, fuese metódicamente necesario un proceder inductivo sistemático, un subir peldaño por peldaño la escala de la universalidad.

Añadamos todavía aquí una consecuencia. Según lo dicho, quedan excluidas de la fenomenología las teorías deductivas. *Inferencias mediatas* no le están precisamente rehusadas: pero como todos sus conocimientos deben ser descriptivos, puramente adaptados a la esfera inmanente, inferencias, procedimientos no intuitivos de toda especie sólo tiene la significación metodológica de llevarnos frente a las cosas que han de darse en un subsiguiente aprehender directamente las esencias. Analogías que se impongan pueden sugerir, antes de una real intuición, conjeturas sobre relaciones en presencia. y de ellas pueden sacarse conclusiones más amplias: pero finalmente ha de confirmar las conjeturas una visión real de tales relaciones. Mientras no sea éste el caso, no tendremos ningún resultado fenomenológico.

La cuestión que se impone, de si en el dominio eidético de los fenómenos reducidos (sea en su totalidad, sea en una parte de él) no podrá haber *junto* al proceder descriptivo también un proceder idealizante, que sustituya los datos intuitivos por objetos ideales puros y rigurosos, que puedan servir justo como medios fundamentales para desarrollar una *mathesis* de las vivencias —como *pendant* de la fenomenología *descriptiva*—, no queda, sin duda, respondida con lo anterior.

Por mucho que hayan tenido que dejar abierto las investigaciones desarrolladas hasta aquí, nos han servido considerablemente, y no sólo para hacernos fijar la vista en una serie de importantes problemas. En las analogías, esto es ahora para nosotros perfectamente claro, no hay nada que ganar con vistas a la fundamentación de la fenomenología. Es sólo un prejuicio que conduce al error el creer que los métodos de las ciencias *a priori* históricamente dadas y que son ciencias ideales perfectamente exactas, han de ser, sin más, modelo de toda nueva ciencia y en especial de nuestra fenomenología trascendental —como si sólo pudiera haber ciencias eidéticas de un único tipo metódico, el de la "exactitud". La fenomenología trascendental como ciencia descriptiva de esencias pertenece a una *clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta* de las ciencias matemáticas.

Capítulo II

ESTRUCTURAS UNIVERSALES DE LA CONCIENCIA PURA

§ 76. El tema de las siguientes investigaciones

La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser "absoluto" en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia,* de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser —el ser *como conciencia* y el ser como ser que se *"da a conocer"* en la conciencia, el ser "trascendente"—, que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica. En la relación esencial entre ser *trascendental* y *trascendente* se fundan las relaciones, por nosotros ya tocadas varias veces, pero que habremos de estudiar todavía de una manera más profunda, entre la fenomenología y todas las demás ciencias, relaciones cuyo sentido implica que el dominio de la fenomenología se extiende, en cierta notable forma, a todas las demás ciencias que, sin embargo, desconecta. *La desconexión tiene a la vez el carácter de un cambio de signos de valor, con el cual queda incluso de nuevo en la esfera fenomenológica lo que ha cambiado de valor.* Dicho con una imagen: lo colocado entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino justo colocado simplemente entre paréntesis y afectado por un índice. Pero con éste entra en el tema capital de la investigación.

Es absolutamente necesario comprender de raíz esta situación con los diversos puntos de vista que le son propios. En ello entra el que, por ejemplo, la naturaleza física quede sujeta a la desconexión, mientras que, por otra parte, no sólo hay una fenomenología de la conciencia en su aspecto de experiencia y pensamiento propios de la ciencia natural, sino también una

fenomenología de la naturaleza misma, como correlato de la conciencia anterior. Igualmente hay, aunque la desconexión alcanza a la psicología y las ciencias del espíritu, una fenomenología del hombre, de su personalidad, de sus cualidades personales y del curso de su conciencia (humana): y una fenomenología del espíritu social, de las formas sociales, de los productos de la cultura, etc. Todo lo trascendente, en la medida en que se da en forma consciente, es objeto de una investigación fenomenológica, no sólo por el lado de la *conciencia de* ello, por ejemplo, de los diversos modos de conciencia en que se da como siendo lo mismo, sino también, aunque esencialmente entretejido con lo anterior, como lo dado y aceptado en los datos.

Hay, en esta forma, poderosos dominios de la investigación fenomenológica en los que no se ha fijado en absoluto la atención, partiendo de la idea de vivencia —en especial cuando se empieza, como hacemos todos, por la actitud psicológica, dejándose imponer el concepto de vivencia ante todo por la psicología de nuestro tiempo—, y que se estará por lo pronto poco inclinado a reconocer, como el fenomenológico en general, bajo la influencia de los últimos obstáculos. Pero la psicología y las ciencias del espíritu se producen por obra de esta inclusión de lo colocado entre paréntesis situaciones totalmente peculiares y por lo pronto enmarañadas.[a] Para referirnos tan sólo a la psicología, comprobemos que la conciencia, en cuanto es lo dado en la experiencia psicológica o en cuanto conciencia humana o animal, es objeto de la psicología: de la empírica, en la investigación científica empírica; de la eidética, en la investigación científica de las esencias. Por otra parte, entra en la fenomenología, bajo la modalidad del quedar colocado entre paréntesis, el mundo entero con sus individuos psíquicos y sus vivencias psíquicas: todo ello como correlato de la conciencia absoluta. Así, entra en escena la conciencia según diversos modos de apercepción y relaciones, diversos dentro de la fenomenología misma, a saber, en sí misma, una vez como conciencia absoluta, otra, en el correlato, como conciencia psicológica, inclusa en el mundo natural —con distinto valor en cierto modo y no obstante sin pérdida de su contenido propio en cuanto conciencia. Son estas relaciones tan difíciles como extraordinariamente importantes. En ellas se funda también, en efecto, el que toda afirmación fenomenológica sobre

la conciencia absoluta pueda traducirse en otra psicológico-eidética (que, pesando rigurosamente las cosas, no es en modo alguno de suyo fenomenológica), pero siendo la consideración fenomenológica la más amplia y, en cuanto absoluta, la más radical. Ver todo esto y como consecuencia poner en claro con perfecta transparencia las relaciones esenciales entre fenomenología pura y psicología y ciencias del espíritu eidéticas y empíricas, es importante incumbencia de las disciplinas interesadas, de la psicología y de la filosofía. En especial, sólo podrá la psicología, tan enérgicamente ambiciosa en nuestro tiempo, lograr la radical fundamentación que aún le falta, cuando disponga de vastos conocimientos acerca de las señaladas relaciones esenciales.

Las ideas acabadas de indicar nos hacen sensible cuán lejos estamos aún de una comprensión cabal de la fenomenología. Hemos aprendido a adoptar la actitud fenomenológica, hemos desechado una serie de erróneos reparos metodológicos, hemos defendido los derechos de una descripción pura: el campo de investigación está en franquía. Pero todavía no sabemos cuáles son sus *grandes temas,* más precisamente, *qué direcciones fundamentales señala a la descripción la forma esencial más universal de las vivencias.* Para dar claridad a estos aspectos, intentamos en los siguientes capítulos caracterizar justo esta forma esencial más universal, al menos en algunos rasgos particularmente importantes.

Con estas nuevas consideraciones no abandonamos propiamente los problemas de método. Ya las discusiones metodológicas sostenidas hasta aquí estaban determinadas por ideas muy universales, acerca de la esencia de la esfera fenomenológica. Se comprende de suyo que un conocimiento más profundo de la misma —no en sus detalles, sino en los rasgos más universales— no puede menos de ponernos en las manos también normas metodológicas más ricas, a que tendrán que ajustarse todos los métodos especiales. Un método no es, en efecto, nada que se traiga ni pueda traerse de fuera a un dominio. La lógica formal o la noética no dan métodos, sino que exponen la *forma* de un posible método, y por útil que el conocimiento de esta forma pueda ser en un respecto metodológico, un método *determinado* —no en su mera especificidad técnica, sino en su tipo metodológico en

general— es una norma que brota de la fundamental forma regional del dominio y de las estructuras universales de ésta, o sea, que del conocimiento de estas estructuras se depende esencialmente para aprehenderlo epistemológicamente.

§ 77. LA REFLEXIÓN COMO PECULIARIDAD FUNDAMENTAL DE LA ESFERA DE LAS VIVENCIAS. ESTUDIOS EN LA REFLEXIÓN

Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión. Pero a la fertilidad de la reflexión y por ende a la posibilidad de una fenomenología en general las afectan reparos escépticos, que quisiéramos extirpar de raíz lo primero de todo.

Ya en lo anterior hemos tenido que hablar de la reflexión.[1] Lo que resultó allí, aun antes de pisar el campo fenomenológico, podemos ahora, llevando a cabo con todo rigor la reducción fenomenológica, aceptarlo igualmente, pues aquellas afirmaciones concernían meramente a lo esencial de las vivencias, o sea, como sabemos, a aquello que, purificado trascendentalmente sólo de la apercepción, nos queda como posesión segura. Recapitulemos ante todo lo ya conocido e intentemos en seguida entrar más a fondo en las cosas, así como en la índole de los estudios fenomenológicos que la reflexión hace posibles y requiere.

[a] Todo yo vive sus vivencias y en éstas hay encerrados muy varios ingredientes y componentes intencionales. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga, con lo encerrado en ellas, "ante la mirada" y las aprese en el modo de la experiencia inmanente o de cualquier otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en "vista", dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para* el yo. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los ingredientes de la vivencia y a sus componentes intencionales (a aquello *de que* son eventualmente conciencia), pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nue-

1 Cf. *supra*, § 38, p. 85 y § 45, p. 103.

vas reflexiones y así *in infinitum,* con universalidad de principio.

La vivencia vivida realmente en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo "ahora"; pero no sólo esto: se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada. En la actitud natural es para nosotros algo comprensible de suyo, sin que pensemos en ello, que las vivencias no existen sólo cuando estamos vueltos a ellas y las apresamos en la experiencia inmanente, y que eran reales, y vividas sin duda alguna realmente por nosotros, cuando en la reflexión inmanente son dentro de la *retención* (del recuerdo "primario") "todavía conscientes" como habiendo existido "hace un momento".

[a] Estamos convencidos, además, de que también la reflexión sobre la base de y "en" el *recuerdo* nos da a conocer nuestras vivencias anteriores, que "entonces" estaban presentes, entonces eran perceptibles inmanentemente, aunque no inmanentemente percibidas. Exactamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua, por respecto a la *expectativa* que dirige su mirada hacia delante. Ante todo entra aquí en cuenta la inmediata *"protección"* (como pudiéramos decir), lo exactamente homólogo de la inmediata retención, y luego la expectativa. que representa las cosas de una manera totalmente distinta, la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo.* En ésta, aquello sobre que versa la expectativa intuitiva, aquello de que se tiene conciencia, al dirigir la mirada hacia adelante, como "venidero", tiene, gracias a la reflexión posible "en" la expectativa, a la vez la significación de algo que será percibido, así como lo recordado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la expectativa podemos reflexionar y llegar a ser conscientes de nuestras propias vivencias, que no enfocábamos en ella, como pertenecientes a aquello de que estamos expectantes en cuanto tal: como hacemos siempre que decimos que *veremos* lo venidero, donde la mirada reflexiva se ha vuelto a la vivencia "venidera" de percepción.

Todo esto nos lo ponemos en claro en la actitud natural, di-

gamos como psicólogos, y perseguimos sus relaciones con otros fenómenos.

Si ahora llevamos a cabo una reducción fenomenológica, se transforman los hechos anteriores (colocados entre paréntesis) en casos ejemplares de esencias universales de que podemos hacernos dueños y que podemos estudiar sistemáticamente dentro del marco de la intuición pura. Por ejemplo, en una intuición viva (aunque sea de la imaginación) nos sumimos en el llevar a cabo un acto, digamos en la alegría que experimentamos como consecuencia de haber teorizado desenvuelta y fecundamente. Llevamos a cabo todas las reducciones y vemos qué es lo que hay en la esencia pura de las cosas fenomenológicas. Ante todo, pues, un estar vueltos a las ideas en curso. Seguimos desarrollando el fenómeno ejemplar: durante su alegre curso se vuelve hacia la alegría una mirada reflexiva. La alegría se convierte en la vivencia mirada e inmediatamente percibida, que fluctúa y declina de tal o cual suerte ante la mirada de la reflexión. La desenvoltura del curso de ideas padece con ello; tenemos ahora conciencia de él en una modalidad distinta; la alegría inherente a su prosecución resulta esencialmente afectada —lo que podrá comprobarse también cada vez que hayamos de llevar a cabo nuevas desviaciones de la mirada. Pero dejemos éstas ahora aparte y fijémonos en lo siguiente.

La primera reflexión, sobre la alegría, se encuentra con ésta como presente actualmente, *pero no como incipiente en ese mismo momento*. La alegría está ahí como algo que *sigue* durando, ya anteriormente vivido y en que tan sólo no se habían fijado los ojos. Es decir, existe evidentemente la posibilidad de perseguir la pasada duración de lo que alegra y sus modos de darse, de fijarse en los tramos anteriores del curso de las ideas teóricas, pero también en la mirada vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta con alegría al mismo curso y de aprehender en el contraste la falta de una mirada vuelta a la alegría en el fenómeno transcurrido. Pero tenemos también la posibilidad de llevar a cabo, por respecto a la alegría que se ha convertido en un momento posterior en objeto, una reflexión sobre la reflexión que la objetiva, y así poner en claro de una manera todavía más convincente la distinción entre alegría *vivida*, pero no mirada, y alegría *mirada;* e

igualmente las modificaciones que traen consigo los actos de aprehender, explicitar, etc., que entran en juego con la vuelta de la mirada hacia ella.

Todo esto podemos considerarlo en actitud fenomenológica y *eidéticamente,* sea en un grado superior de universalidad o conforme a aquello que se pone de manifiesto como esencial para formas especiales de vivencias. La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el *modo de la conciencia no reflejada* puede someterse así a un estudio científico de su esencia que persiga la meta de una integridad sistemática, y sin duda que también por respecto a todas las posibilidades de componentes vivenciales encerrados *intencionalmente* en ellas, o sea, también en especial con respecto a las vivencias de que en ellas se tenga una conciencia de distinta modalidad y a los componentes intencionales *de estas* vivencias. De esto hemos encontrado ejemplos bajo la forma de las modificaciones de las vivencias que están encerradas intencionalmente en todas las representaciones y pueden buscarse y ponerse de manifiesto "en" ellas por medio de reflexiones, como, por ejemplo, el "haber sido percibido" que hay en todo recuerdo, el "será percibido" que hay en toda expectativa.

El estudio de la corriente de las vivencias se lleva a cabo, por su parte, en variadas clases de actos reflexivos de peculiar estructura, que pertenecen ellos mismos a la corriente y de los que pueden hacerse, y también necesita hacerse, en las correspondientes reflexiones de grado superior, objetos de análisis fenomenológicos. Pues para una fenomenología general y para las vistas metodológicas que le son totalmente indispensables, son fundamentales semejantes análisis. Cosa parecida es patentemente válida para la psicología. Con hablar vagamente de estudiar las vivencias en la reflexión o —lo que se identifica habitualmente con esto— en el recuerdo, no se ha hecho todavía nada, prescindiendo de las varias falsedades que suelen entremezclarse en seguida aquí (justo porque faltan análisis serios de las esencias), como, por ejemplo, el que no puede haber en general eso que se llama percepción y observación inmanente.

Entremos algo más adelante en las cosas.

§ 78. EL ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE LAS REFLEXIONES SOBRE LAS VIVENCIAS

La reflexión es, según lo acabado de exponer, un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ella (componentes de las vivencias, correlatos intencionales). La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas "reflexiones" y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema.

Hay que ponerse aquí en claro ante todo que *toda clase de "reflexión"* tiene el carácter de una *modificación de la conciencia* y de una modificación que en principio puede experimentar *toda conciencia.*

De modificación se habla aquí en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia o un componente vivencial previamente dado (no reflejada) experimenta una cierta transformación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o de lo consciente reflejamente). La vivencia previamente dada puede tener ya ella misma el carácter de una conciencia refleja de algo, de suerte que la modificación sea de un grado superior; pero en último término nos remontamos a vivencias absolutamente no reflejadas y a los posibles datos, ingredientes o intencionales, de ellas. Hay una ley esencial que dice que *toda* vivencia puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones, con las que todavía haremos conocimiento en forma más exacta.

La fundamental importancia metodológica del estudio de la esencia de la reflexión para la fenomenología, y no menos para la psicología, se revela en que bajo el concepto de reflexión caen todos los modos del aprehender inmanentemente esencias y, por otra parte, de la experiencia inmanente. Así, por ejemplo, la percepción inmanente, que de hecho es una reflexión, en cuanto que

presupone un dirigir la mirada desde algo consciente en otra forma a la conciencia de ello. Igualmente, y es punto que ya tocamos (en el parágrafo anterior) al discutir las trivialidades de la actitud natural, admite todo recuerdo no sólo un volver reflexivamente la mirada sobre él, sino también la peculiar reflexión "en" el recuerdo. Primero es consciente sin reflexión en el recuerdo, digamos el curso de una pieza musical, en el modo de lo "pasado". Pero a la *esencia* de lo consciente en tal modo es inherente la posibilidad de reflexionar sobre el haber sido percibido de ello. Igualmente existe para la expectativa, para la conciencia que lanza la mirada al encuentro de lo que "viene", la posibilidad esencial de desviar la mirada desde esto que viene hacia su haber de ser percibido. En estas conexiones esenciales radica el que las proposiciones "me acuerdo de A" y "he percibido A", "preveo A" y "percibiré A" sean equivalentes *a priori* y directamente; pero sólo equivalentes, pues el sentido es distinto.

La tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión, en compañía de todas las modificaciones con que están en relación esencial y que las *suponen*. Esto último concierne a la totalidad de las modificaciones esenciales que *toda* vivencia tiene que experimentar durante su curso originario y además a las diversas formas de variaciones que pueden concebirse como llevadas a cabo idealmente sobre toda vivencia en el modo de "operaciones".

Toda vivencia es en sí misma un río de [a]generación, es lo que es una *creación radical* de un tipo esencial invariable [b]: un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su "antes" y "después". Por otra parte, tiene toda vivencia sus paralelos en diversas formas de reproducción que podemos considerar como transformaciones "operativas" ideales de la vivencia primitiva; toda vivencia tiene su vivencia "exactamente correspondiente", y, sin embargo, de una modalidad completamente distinta, en un recuerdo, así como en una posible expectativa, en una posible mera fantasía[c] y también en las reiteraciones de estas variaciones.

Naturalmente, concebimos todas las vivencias paralelas como vivencias de un mismo sentido esencial. Las vivencias paralelas deben tener, pues, los mismos objetos intencionales, tenerlos en idénticos modos de darse, entre todos aquellos que forman el círculo de los que pueden tener lugar en otras direcciones de posible variación.

Dado que las modificaciones[a] en que hemos fijado la vista corresponden a toda vivencia como variaciones idealmente posibles, o sea, designan operaciones ideales, en cierto modo, que pueden concebirse practicadas con toda vivencia, son repetibles *in infinitum*, son practicables también sobre las vivencias modificadas. A la inversa, desde toda vivencia caracterizada ya como una modificación semejante, y caracterizada así *en sí misma*, nos remontamos a ciertas vivencias primitivas[b], a *"impresiones"*, que representan las vivencias ***absolutamente originarias*** en sentido fenomenológico. Así, son las *percepciones* de cosas vivencias originarias en relación a todos los recuerdos, representaciones de la fantasía, etc. Son tan originarias como pueden serlo en general las vivencias concretas. [c] Pues exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo *una fase absolutamente originaria,* aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora* vivo.

Podemos referir primariamente estas modificaciones a las vivencias actuales de que tenemos conciencia no refleja, pues al punto es visible que en estas modificaciones primarias necesitan tener parte todas las de conciencia refleja *eo ipso* que, como *reflexiones* sobre vivencias, y tomadas en plena concreción, son ellas mismas vivencias de conciencia no refleja y en cuanto tales admiten todas las modificaciones. Ahora bien, seguramente que es la reflexión misma una modificación general de nueva índole —este *dirigirse* el yo a sus vivencias y, a una con ello, el llevar a cabo actos de *cogito* (en especial, actos de la capa fundamental más baja, la de las simples representaciones), "en" los cuales se dirige el yo a sus *vivencias;* pero justo el entretejerse la reflexión con actos de aprehender o apercibir intuitivos o vacíos trae consigo, en el estudio de la modificación reflexiva, el necesario entretejimiento con el estudio de las modificaciones antes indicadas.

Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro, o sea, de que es un campo de libre llevar a cabo *cogitationes* de uno y el mismo yo puro; que todas las vivencias de la corriente son suyas justo en cuanto puede dirigir la mirada a ellas o mirar "a través de ellas" a algo extraño al yo. Estamos convencidos de que estas experiencias conservan su sentido y sus derechos incluso como *reducidas*, y con universalidad esencial aprehendemos la *legitimidad* de las experiencias de esta forma universal, así como, paralelamente con ello, aprehendemos la legitimidad de las *intuiciones esenciales* referidas a las vivencias en general.

Así, aprehendemos, por ejemplo, la *legitimidad absoluta* de la reflexión *percipiente* inmanente, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, en punto a aquello que se da durante su curso en forma realmente originaria; igualmente la *legitimidad absoluta de la retención inmanente* por respecto a aquello de que en ella se tiene conciencia con el carácter de lo "todavía" vivo y que ha sido "hace un momento", pero sólo hasta donde alcanza el contenido de lo que tiene este carácter. Así, por ejemplo, en el sentido de que se trataba de un percibir un sonido y un color. Igualmente aprehendemos la legitimidad *relativa* del recuerdo inmanente que va hasta donde el contenido de este recuerdo presenta, aisladamente considerado, el auténtico carácter del recuerdo (lo que no hace en modo alguno todo aspecto de lo recordado en general), legitimidad que se encuentra enteramente *igual* en todo recuerdo. Pero que es una legitimidad meramente "relativa", una legitimidad que puede ser impugnada, por muy legitimidad que sea, etc.

Con la más perfecta claridad y con la conciencia de su validez absoluta vemos, pues, que sería un contrasentido pensar que seguras bajo un punto de vista epistemológico sólo serían aquellas vivencias dadas en la conciencia reflexiva de la percepción inmanente; mucho más aún, que sólo serían seguras en el ahora actual a cada momento; vemos que sería absurdo dudar del haber existido aquello con que nos encontramos como siendo "todavía" conciencia al volver hacia atrás la mirada (de la retención inmediata), como también el dudar si a la postre no se transformarán las vivencias que entran en el campo visual justo

por esto en algo *toto coelo* distinto, etc. Sólo se trata aquí de no dejarse extraviar por argumentos en que, con toda su precisión formal, se echa de menos toda fidelidad a las fuentes originarias de la validez, a las de la intuición pura; se trata de permanecer fiel al "principio de todos los principios": que una plena claridad es la medida de toda verdad y que las proposiciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan afligirse por lindos argumentos que se lancen contra ellos.

§ 79. DIGRESIÓN CRÍTICA. LA FENOMENOLOGÍA Y LAS DIFICULTADES DE LA "AUTOOBSERVACIÓN"

Por lo expuesto últimamente se ve que a la fenomenología no la alcanza el escepticismo metodológico que en la psicología empírica ha conducido con tanta frecuencia a la paralela negación o inadecuada restricción del valor de la experiencia interna. Recientemente ha creído, a pesar de ello, H. J. Watt[1] poder defender este escepticismo frente a la fenomenología, pero sin haber apresado el sentido peculiar de la fenomenología pura, que han tratado de introducir las *Investigaciones lógicas,* ni haber visto la diferencia de la situación fenomenológico-pura frente a la psicológico-empírica. Por emparentadas que estén las dificultades de ambas situaciones, representa empero una diferencia, si se plantea la cuestión del alcance de las afirmaciones de *existencia* y de su valor epistemológico en principio, a qué datos de nuestras (humanas) experiencias internas dan expresión, o sea, la cuestión del método psicológico, y, por otra parte, la del método fenomenológico, la cuestión de la posibilidad en principio del alcance de las afirmaciones de *esencias* que hayan de hacerse sobre la base de las vivencias puras de la reflexión en cuanto tales, de acuerdo con su propia esencia, libre de la aper-

[1] *Cf.* la reseña II: "Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905", *Archiv f. d. ges. Psychologie,* tomo IX (1907).—H. J. Watt polemiza exclusivamente con Th. Lipps. Aunque no se menciona mi nombre, creo poder considerar su crítica como dirigida también contra mí, puesto que una gran parte de lo que expone en su reseña pudiera referirse igualmente bien a mis *Investigaciones lógicas* (1900-01) que a los trabajos de Th. Lipps, posteriores cronológicamente.

cepción natural. No obstante, existen entre ambas íntimas relaciones, más aún, en considerable medida congruencias, que justifican que tomemos en consideración las objeciones de Watt, en especial frases tan notables como las siguientes:

"Apenas se pueden hacer, en efecto, conjeturas acerca de cómo se llega al conocimiento del vivir directamente algo. Pues este vivir no es ni un saber, ni un objeto del saber, sino otra cosa. No se comprende cómo una información acerca del vivir el vivir algo, aun cuando esté ahí, pueda estamparse sobre el papel." "Pero, con todo, es ésta la última cuestión del fundamental problema de la auto-observación." "Hoy en día se designa esta descripción absoluta como fenomenología." [1]

Reseñando lo expuesto por Th. Lipps. sigue diciendo Watt: "La realidad *consciente* de los objetos de la auto-observación hace frente a la realidad del yo presente y de la vivencia de conciencia presente. Esta realidad es vivida [es decir, meramente vivida, no 'consciente', esto es, reflexivamente aprehendida]. Y es justo por ello realidad absoluta." "Ahora bien, cabe ser de muy diversa *opinión*", añade Watt por su parte, "acerca de lo que se pueda hacer con esta realidad absoluta... Sólo se trata, en efecto, de los resultados de la auto-observación. Si, pues, esta consideración, siempre retrospectiva, es siempre un saber de vivencias *tenidas* hace un momento por objetos, ¿cómo afirmar estados de los que no se puede tener ningún saber o que sólo son conscientes? El peso de la discusión entera gira, en efecto, en torno a éste, a la derivación del concepto de un vivir directamente algo que no es un saber. Observar ha de ser posible. Vivir algo lo hace, en conclusión, cada cual. Sólo que nadie *sabe* lo que es. Y aun cuando lo supiera, ¿cómo podría saber que su vivir algo es realmente absoluto, tal como se lo figura? ¿De qué cabeza puede salir armada la fenomenología? ¿Es una fenomenología posible y en qué sentido? Se agolpan todas estas preguntas. Quizás una discusión de la cuestión de la auto-observación por parte de la psicología experimental arrojará de nuevo luz sobre el campo. Pues el problema de la fenomenología es un problema que surge necesariamente también para la psicología experimental. Y quizá sea su respuesta más cautelosa, ya que le falta el celo del

[1] L. c., p. 5.

descubridor de la fenomenología. En todo caso, debe confiar de suyo más bien en un método inductivo." [1]

Dada la piadosa fe en la omnipotencia del método inductivo que revelan las últimas líneas (y a que Watt apenas podría ser fiel, si meditase sobre las condiciones de posibilidad de este método), sorprende sin duda la ulterior concesión de "que una psicología analítico-funcional no podrá explicar nunca el hecho del saber". [2]

Contra estas declaraciones, características de la psicologia actual, tendríamos que hacer valer —incluso hasta donde tienen un sentido psicológico— ante todo la anterior distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, subrayando en este respecto que una ciencia fenomenológica de esencias debe interesarse tan escasamente por los métodos mediante los cuales podría asegurarse el fenomenólogo de la *existencia* de aquellas vivencias que le sirven de base para sus afirmaciones fenomenológicas, como debe interesarse la geometría por la manera de asegurar metodológicamente la existencia de las figuras en el pizarrón o de los modelos en el armario. Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. Justo de esto depende el que ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y experiencia actual.[3]

Mas aunque la fenomenología no tenga que hacer afirmación alguna de existencia sobre las vivencias, o sea, ninguna "experiencia" ni "observación" en el sentido natural, en aquel en que necesita apoyarse en ellas una ciencia de hechos, sí hace, como condición de principio de su posibilidad, afirmaciones de esencia sobre las vivencias no reflejadas. Pero estas afirmaciones las debe a la reflexión, o más exactamente, a la intuición reflexiva de las esencias. Por consiguiente, entran en consideración los reparos escépticos respecto de la auto-observación también para la fenomenología, y más especialmente en tanto que estos reparos se extienden de un modo habitual desde la reflexión de la experiencia inmanente a toda reflexión.

1 L. c., p. 7.
2 L. c., p. 12.
3 Cf. *supra*, § 70, pp. 155 *ss*.

De hecho, ¿qué sería de la fenomenología si "no se comprendiese cómo una información acerca del vivir el vivir algo, aun cuando esté ahí, pueda estamparse sobre el papel"? ¿Qué sería de ella, si pudiera hacer proposiciones sobre las esencias de las vivencias "conscientes", reflejadas, pero no sobre las esencias de las vivencias pura y simplemente? ¿Qué sería si "apenas se pudiesen hacer conjeturas acerca de cómo se llega al conocimiento del vivir directamente algo" —o al conocimiento de su esencia? Concedido que el fenomenólogo no haya de hacer afirmación alguna de existencia referente a las vivencias que flotan ante él como vivencias ejemplares para sus ideaciones. Pero, se podría objetar, en estas ideaciones sólo contempla ideas de aquello que tiene justo en el acto como ejemplo ante sus ojos. Tan pronto como su vista se vuelve hacia la vivencia, se vuelve hacia ella según se le presenta; tan pronto como desvía la mirada, se vuelve hacia otra. La esencia aprehendida es sólo esencia de la vivencia reflejada, y el creer poder llegar mediante la reflexión a conocimientos absolutamente válidos, o válidos para las vivencias en general, lo mismo reflejadas que no reflejadas, es completamente infundado. "¿Cómo afirmar estados", aunque sólo sea como posibilidades esenciales, "de los que no se puede tener ningún saber?"

Esto afecta patentemente a toda forma de reflexión, bien que en la fenomenología pretenda pasar cada una de ellas por fuente de conocimientos absolutos. En la fantasía flota ante mí una cosa, sea un centauro. Yo creo saber que se exhibe en ciertos "modos de aparecer", en ciertos "matices o escorzos de sensaciones", apercepciones, etc., y creo tener la evidencia *esencial* de que un objeto semejante en general sólo *puede* ser intuido en tales modos de aparecer, sólo por medio de tales funciones de matización o escorzamiento, y todo lo demás que pueda desempeñar aquí un papel; pero teniendo a la vista el centauro, no tengo a la vista sus modos de aparecer, datos de matiz o escorzo, apercepción, y aprehendiendo su esencia, no aprehendo estas otras cosas ni su esencia. Para esto es menester de ciertas desviaciones reflexivas de la mirada, que ponen en movimiento y modifican, empero, la vivencia íntegra; y así tengo yo en la nueva ideación algo nuevo ante los ojos y no puedo afirmar que haya llegado a componentes esenciales de la vivencia no reflejada. No

puedo afirmar que sea inherente a la esencia de una cosa en cuanto tal exhibirse en "apariencias", matizándose o escorzándose en la forma indicada por medio de datos de la sensación que a su vez experimentan apercepciones, etc.

La dificultad afecta patentemente también a los análisis de la conciencia por respecto al "sentido" de las vivencias intencionales, a todo aquello que es inherente a lo mentado, al objeto intencional en cuanto tal, al sentido de una proposición, etc. Pues también éstos son análisis dentro de una reflexión de dirección peculiar. Watt mismo llega a decir: "La psicología tiene que ver claro que con la autoobservación se altera la referencia objetiva de las vivencias que se trata de describir. Quizá tenga esta alteración una importancia mucho mayor de lo que se propende a creer." [1] Si Watt tuviese razón, comprobando en la auto-observación que acabamos de fijar la atención y seguimos fijándola en este libro que está aquí, habríamos afirmado demasiado. Esto era, en rigor, anterior a la reflexión. Pero ésta altera la "vivencia que se trata de describir" aquí, la atención, y la altera (según Watt) respecto de la referencia objetiva.

Todo genuino escepticismo, de cualquier forma y dirección que sea, se delata en el contrasentido de principio que consiste en suponer implícitamente en sus argumentos, como condiciones de la posibilidad de la validez de éstos, justo aquello que niega en sus tesis. Cabe convencerse sin dificultad de que esta señal es cierta también en el caso de los argumentos de que se habla. Quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta proposición supone que la reflexión *tiene* real e indudablemente (a saber, para los casos presentes) el valor epistemológico de que se duda; que *no* altera la referencia objetiva; que la vivencia no reflejada *no* pierde su esencia al pasar a la reflexión.

Todavía: en esos argumentos se habla constantemente de la reflexión como un hecho y de aquello en que peca o podría pecar; con lo que se habla, naturalmente, también de las vivencias "inconscientes", no reflejadas, de nuevo como hechos, a saber, como aquellos de que brotan las reflejadas. Así, pues, constante-

1 L. c., p. 12.

mente se supone un *saber* de vivencias no reflejadas, entre ellas reflexiones no reflejadas, a la vez que se pone en tela de juicio la posibilidad de semejante saber. Esto pasa, en efecto, por cuanto se duda de la posibilidad de comprobar *cosa alguna* sobre el contenido de la vivencia no reflejada y sobre el resultado de la reflexión: hasta qué punto ésta altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta.

Pero es claro que si fuese justa esta duda y la posibilidad afirmada en ella, no quedaría la más leve justificación a la certeza de que hay y puede haber en general una vivencia reflejada y una reflexión. Es, además, claro que esto último, que era el constante supuesto, sólo puede saberse por medio de la reflexión, y que en cuanto saber inmediato sólo puede estar fundado en una intuición reflexiva en que se dé. Lo mismo pasa respecto de la afirmación de la realidad o posibilidad de las ulteriores modificaciones acarreadas por la reflexión. Pero si cosas semejantes *se dan* en una intuición, se dan en el contenido de una intuición, o sea, es un contrasentido afirmar que no haya aquí absolutamente nada cognoscible, nada por respecto al contenido de la vivencia no reflejada y de la forma de las modificaciones que experimenta.

Esto basta para hacer palmario el contrasentido. Aquí como en todas partes pierde el escepticismo su fuerza cuando se retrocede desde las argumentaciones verbales hasta la intuición esencial, hasta la intuición en que se da algo originariamente y su propia y primitiva legitimidad. Cierto que todo depende de que se la lleve a cabo realmente y encima se sea capaz de elevar lo dudoso a la luz de una genuina claridad esencial, o lo que es lo mismo, de que se tome intuitivamente una exposición como la que hemos intentado hacer en los parágrafos anteriores tan intuitivamente como se llevó a cabo y se presentó.

Los fenómenos de la reflexión son de hecho una esfera de datos puros y, en casos, perfectamente claros. Es una *evidencia esencial*, asequible en todo momento, por ser directa, la de que partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal, es posible una reflexión que verse sobre la conciencia en que se da algo y su sujeto; que partiendo de lo percibido, lo que está en persona "ahí", verse sobre el percibir; que partiendo de lo recordado se-

gún "flota ante la vista" en cuanto tal, en cuanto "sido", verse sobre el recordar; que desde la proposición, en su darse discursivo, verse sobre el proponer, etc.; en lo cual el percibir se da como percibir justo este percepto, la conciencia de que se trate como conciencia de aquello de que se es consciente en el caso. Es evidente que esencialmente —así, pues, no por razones meramente accidentales, digamos, meramente "para nosotros" y nuestra accidental "constitución psicofísica"— sólo mediante reflexiones de esta índole es cognoscible algo tal como la conciencia y el contenido de conciencia (en sentido de ingrediente o intencional). A esta necesidad absoluta e intelectualmente evidente está ligado el mismo Dios, como lo está a la evidencia de que $2 + 1 = 1 + 2$. Dios mismo sólo reflexivamente podría adquirir conocimiento de su conciencia y del contenido de ella.[1]

Con esto queda a la vez dicho que la reflexión no puede enredarse en una disputa antinómica con el ideal del conocimiento perfecto. Cada forma de ser, hemos necesitado subrayarlo ya varias veces, tiene esencialmente *sus* modos de darse y, por ende, sus modos en punto al método de conocerla. Tratar peculiaridades esenciales de ellos como deficiencias, imputándolas en la forma de deficiencias accidentales, fácticas, a "nuestro humano" conocimiento, es un contrasentido. Pero otra cuestión —aunque igualmente debe pesarse en la evidencia esencial— es la del posible "alcance" del conocimiento en cuestión, o sea, la cuestión de cómo hemos de guardarnos de formular proposiciones que rebasen lo dado realmente y apresable eidéticamente en cada caso; y otra cuestión, de nuevo, es la cuestión del método *empírico*: cómo hemos de proceder los hombres, digamos en cuanto psicólogos, en las circunstancias psicofísicas dadas, para prestar a nuestros humanos conocimientos una dignidad lo más alta posible.

Por lo demás, hay que subrayar que nuestro repetido recurrir a la evidencia o a la intuición no es aquí, ni en ninguna parte, una frase, sino que, en el sentido de la sección inicial, quiere decir un retroceder a lo último en todo conocimiento, exacta

[1] No llevamos la discusión al dominio de la teología: la idea de Dios es un concepto límite, necesario en las consideraciones epistemológicas, o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límites de que no podría prescindir ni siquiera el ateo filósofo.

mente lo mismo que cuando se habla de evidencia por respecto a los axiomas lógicos y aritméticos más primitivos.[1] Pero quien ha aprendido a apresar con evidencia intelectual lo dado en la esfera de la conciencia, sólo con asombro podrá leer frases como las ya antes citadas, "no cabe hacer conjetura alguna acerca de cómo se llega al conocimiento de la vivencia directa"; de aquí sólo cabe sacar qué ajeno a la psicología moderna es aún el análisis inmanente de las esencias, aunque constituye realmente el único método posible para fijar los conceptos que deben funcionar como decisivos en toda descripción psicológica inmanente.[2] [3]

En los problemas de la reflexión aquí tratados se hace especialmente sensible la íntima conexión entre fenomenología y psicología. Toda descripción de esencias referente a las formas

[1] Durante la impresión de este libro leo en la *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*, de Th. Ziehen, que acaba de aparecer, una característica declaración sobre "esa llamada intuición o evidencia, tan sospechosa..., que tiene dos propiedades capitales, primero, cambiar de filósofo a filósofo o de escuela filosófica a escuela filosófica, y segundo, presentarse preferentemente cuando el autor *expone justo un punto muy dudoso de su doctrina, a fin de guardarnos de la duda mediante un bluff*". Se trata en esta crítica, como resalta del contexto, de la doctrina de los "objetos universales" o "esencias" y de la intuición esencial desarrollada en las *Investigaciones lógicas*. Así, se sigue diciendo en Ziehen: "Para distinguir estos conceptos supraempíricos de la vulgar chusma de los conceptos habituales, se les ha atribuido frecuentemente una especial universalidad, absoluta exactitud, etc. Tengo todo esto por humanas arrogancias". L. c, p. 413. No menos característica de esta teoría es la declaración referente a la aprehensión intuitiva del yo (en el sentido del autor, bien universalmente válida) de la página 441: "Sólo soy capaz de concebir una prueba real de la existencia de semejante intuición primaria, la unanimidad de los individuos que sienten y piensan en comprobar su existencia." —Naturalmente, no se debe negar que apelando a la "intuición" se han cometido frecuentes abusos. La cuestión es tán sólo si estos absusos de una *presunta* intuición podrían descubrirse de otra manera que por medio de una *efectiva* intuición. También en la esfera empírica se han cometido muchos abusos apelando a la experiencia, y malo sería llamar por ello a la experiencia en general un *bluff* y pretender hacer dependiente su prueba de la "unanimidad de los individuos que sienten y piensan en comprobar su existencia" [a]. Cf. el segundo capítulo de la primera sección de esta obra.

[2] Cf. mi artículo en *Logos*, I, pp. 302-322.

[3] Los dos artículos, de A. Messer y J. Cohn (en el primer tomo de los *Jahrbucher der Philosophie*, editado por Frischeisen-Köhler), que me lle-

de vivencias es la expresión de una norma absolutamente válida para toda posible existencia empírica. En particular afecta esto, naturalmente, también a todas las formas de vivencias que son constitutivas del método psicológico, como pasa con todos los modos de la experiencia interna. Así, la fenomenología es la instancia para juzgar de las cuestiones metodológicas fundamentales de la psicología. Lo que ella afirma en general tiene el psicólogo que reconocerlo, y dado el caso defenderlo, como condición de la posibilidad de toda su metodología ulterior. Lo que pugna con ello distingue al *contrasentido psicológico de principio,* exactamente así como en la esfera física todo lo que pugna con las verdades geométricas y las verdades de la ontología de la naturaleza en general es característico del *contrasentido de principio en la ciencia natural.*

Semejante contrasentido de principio se expresa, según esto, en la esperanza de superar los reparos escépticos contra la posibilidad de la autoobservación por medio de una *inducción psicológica,* siguiendo los caminos de la psicología experimental. Sucede con esto de nuevo lo mismo que si en el dominio del conocimiento de la naturaleza física se quisiera superar la duda escéptica paralela de si a la postre no engañará toda percepción externa (puesto que realmente pudiera engañar toda, aisladamente tomada) por medio de la física experimental, que supone efectivamente a cada paso la legitimidad de la percepción externa.

Por lo demás, lo dicho aquí en términos generales ganará en fuerza con todo lo ulterior, especialmente con las explicaciones sobre el alcance de las evidencias esenciales reflexivas. También las relaciones rozadas aquí entre la fenomenología (o entre la psicología eidética, aquí provisionalmente no distinguida de ella y en todo caso unida íntimamente con ella) y la psicología ciencia empírica, con todos los profundos problemas

garon igualmente durante la impresión, muestran de nuevo qué poco es dado, incluso a serios investigadores, librarse del imperio de los prejuicios reinantes, y, a pesar de toda su simpatía para los esfuerzos fenomenológicos, adueñarse de la índole peculiar de la fenomenología como una *"ciencia de esencias".* Ambos, y especialmente Messer (ya en sus anteriores críticas en el *Archiv f. d. ges. Psychol.,* XXII), han entendido mal el *sentido* de mi exposición, hasta el punto de que las doctrinas combatidas como mías *no son en absoluto las mías.* Espero que la exposición más extensa del presente trabajo no permitirá ya malas inteligencias de semejante índole.

conexos, recibirán mayor luz en el segundo libro de la obra. Seguro estoy de que en un tiempo no demasiado lejano será bien común la convicción de que la fenomenología (o la psicología eidética) es para la psicología empírica la ciencia metodológicamente fundamental, en el mismo sentido en que las disciplinas matemáticas materiales (por ejemplo, la geometría y foronomía) son fundamentales para la física.

La vieja doctrina ontológica de que *el conocimiento de las "posibilidades" tiene que preceder al de las realidades,* es a mi parecer, con tal de que se la entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad.

§ 80. LA REFERENCIA DE LAS VIVENCIAS AL YO PURO

Entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo "puro". Todo *"cogito"*, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, "procede del yo", que "vive" en él "actualmente". Ya hemos hablado de ello y vamos a recordar en pocas palabras lo antes expuesto.

Observando, percibo *yo* algo; de igual modo estoy *yo* en el recuerdo "ocupado" frecuentemente con algo; *cuasi*-observando percibo *yo* en las ficciones de la fantasía lo que pasa en el mundo fantaseado. O bien, yo medito, saco conclusiones, rectifico un juicio, en casos "absteniéndome" en general de juzgar. Llevo a cabo un agradarme o desagradarme, me alegro o estoy triste, deseo y quiero y hago; o, también, me "abstengo" de alegrarme, de desear, de querer y obrar. En todos estos actos estoy yo ahí, *actualmente* ahí. Reflexionando, me aprehendo como el hombre que está ahí.

Pero si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también "yo, el hombre" a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el apercibirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, [a]acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto "puro" del acto: el "estar dirigido

a", "estar ocupado con", "tomar posición relativamente a", "experimentar, padecer" algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un "desde el yo", o, en un rayo de dirección inversa, "hacia el yo", y este yo es el *puro,* al que no puede hacerle nada ninguna reducción.

Hemos hablado hasta aquí de vivencias del tipo especial *"cogito"*. Las restantes vivencias, que forman el medio universal para la actualidad del yo, carecen sin duda de la señalada referencia al yo de que acabamos de hablar. Y, sin embargo, también ellas tienen su parte en el yo puro y éste en ellas. "Pertenecen" a él como "suyas", son el fondo de *su* conciencia, el campo de *su* libertad.

Pero con todo este peculiar estar entretejido con todas "sus" vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí,* ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus "modos de referencia" o "modos de comportamiento", está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más.

Mas no por eso deja de dar ocasión a una multiplicidad de importantes descripciones, a saber, referentes a los *modos* especiales en que es el yo que vive en estos modos o formas de vivencia según los distintos casos. En este punto se distinguen constantemente —a pesar de la necesaria referencia mutua— la *vivencia misma* y el *yo puro* de la vivencia. Y de nuevo: *lo puramente subjetivo del modo de vivencia* y el restante *contenido de la vivencia desviado del yo,* por decirlo así. Existe, pues, una cierta dualidad de lados, extraordinariamente importante, en la esencia de la esfera de las vivencias, de la que también podemos decir que en las vivencias hay que distinguir un lado de *orientación subjetiva* y otro de *orientación objetiva,* forma de expresarse que no debe ser mal entendida, como si enseñásemos que el eventual "objeto" de la vivencia fuese en ésta algo análogo al yo puro. Y añadimos en seguida que a esta dualidad de lados, en considerables trechos al menos, corresponde una división de las investigaciones (aunque no una separación real), las unas orientadas hacia la pura subjetividad, las otras hacia lo que pertenece a la "constitución" de la objetividad *para* la subjetividad. Habremos de decir muchas cosas de la "referencia intencional" de las

vivencias (o del yo puro que las vive) a los objetos y de muchas clases de componentes de las vivencias y "correlatos intencionales" que se relacionan con ellos. Tales temas pueden investigarse y describirse analítica o sintéticamente en vastas investigaciones, sin que sea menester ocuparse con profundidad alguna en el yo puro y sus modos de participar en ello. Tocarlo frecuentemente es, sin duda, necesario, dado que es un necesario concomitante.

Las meditaciones que pensamos seguir llevando a cabo en esta sección estarán dedicadas principalmente al lado de la orientación objetiva, por ser el primero que se ofrece cuando se parte de la actitud natural. A él se refieren ya los problemas apuntados en el parágrafo inicial de esta sección.

§ 81. EL TIEMPO FENOMENOLÓGICO Y LA CONCIENCIA DEL TIEMPO

Exposición especial requiere el tiempo fenomenológico como universal peculiaridad de todas las vivencias.

Muy de observar es la distinción entre este *tiempo fenomenológico,* esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas (el yo puro *uno*) y el *tiempo "objetivo",* esto es, *cósmico.*

Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su "vinculación" (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la *realidad* material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico.[a] Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir.

El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el "extenderse" inherente a la *esencia* inmanente de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación visual) con la "extensión" espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se "matiza" visualmente en este dato de la sensación. Así como sería un

contrasentido subsumir bajo el mismo género esencial una nota de la sensación, como el color o el extenderse, con la nota de la cosa que se matiza o escorza por medio de la anterior, como el color de la cosa y la extensión de ésta, lo mismo es por respecto a lo temporal en sentido fenomenológico y lo temporal en sentido cósmico. En la vivencia y sus notas puede exhibirse bajo la forma de apariencia el tiempo trascendente; pero en principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza de "imagen" entre la exhibición y lo exhibido, semejanza que, en cuanto tal, supondría una unidad de esencia.

Por lo demás, no se quiere decir que la forma en que el tiempo cósmico se da a conocer en el fenomenológico sea exactamente la misma que aquella en que se exhiben fenomenológicamente otras notas materiales y esenciales del mundo. Con seguridad es el exhibirse de los colores y demás cualidades sensibles de las cosas (en los correspondientes datos sensoriales de los campos sensoriales) de una índole esencialmente distinta, y también de distinta índole el escorzarse las figuras espaciales de las cosas en las formas de extenderse dentro de los datos de la sensación. Pero en lo expuesto antes existe total identidad.

El tiempo es, por lo demás, como resaltará de las investigaciones que seguirán más tarde, el nombre de una *esfera de problemas perfectamente cerrada* y una esfera de excepcional dificultad. Se verá que lo que hemos expuesto hasta aquí ha callado en cierto modo, y tenía necesariamente que callar, toda una dimensión, para no enmarañar lo único que por lo pronto es visible en la actitud fenomenológica y que, prescindiendo de la nueva dimensión, constituye un campo cerrado de investigación. El "absoluto" trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero.

Por dicha, podemos dejar a un lado los enigmas de la conciencia del tiempo[1] en nuestros análisis preparatorios, sin poner

[1] Los esfuerzos del autor concernientes a esto y largo tiempo vanos llegaron en lo esencial a una conclusión y sus resultados se comunicaron en lecciones dadas en la Universidad de Gotinga en el año de 1905.

en peligro su rigor. Sólo a rozarlos vamos en las siguientes palabras:

La propiedad esencial a que el término de temporalidad da expresión relativamente a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras.*[a] Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a *una "corriente de vivencias"* infinita. Toda vivencia aislada puede, lo mismo que empezar, también finalizar y con esto poner término a su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar. Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. Con necesidad es inherente a esto la posibilidad (que, como sabemos, no es una vacía posibilidad lógica) de que el yo dirija su mirada pura a esta vivencia y la aprehenda como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico.

También es inherente a la *esencia* de la situación la posibilidad de que el yo dirija la mirada al *modo de darse* algo que llamamos modo temporal y conozca con evidencia (como todos adquirimos de hecho esta evidencia, reviviendo en la intuición lo descrito) que no es posible ninguna vivencia que dure, a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse como unidad del proceso o de la duración; y que este modo de darse la vivencia temporal es a su vez una vivencia, bien que de una nueva forma y dimensión. Por ejemplo, la alegría que empieza y acaba y mientras tanto dura, puedo tenerla primeramente a ella misma ante la mirada pura, recorriendo con ella misma sus fases temporales. Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del "ahora" y en cómo a este "ahora", y en principio a todo "ahora", se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a uno con esto, todo "ahora" actual se convierte en un "hace un momento", y el "hace un momento" a su vez y continuamente en un siempre

nuevo "hace un momento" de "hace un momento", etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido.

El *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente para una materia siempre nueva.* Lo mismo pasa con la continuidad de los "hace un momento"; es una *continuidad* de formas de un contenido siempre nuevo. Lo cual quiere decir a la vez: la vivencia de alegría que dura se da "conscientemente" en un continuo de conciencia de esta *forma* constante; una fase de impresión como fase límite de una continuidad de retenciones, que, sin embargo, no son todas iguales, sino que *hay que referir una a otra con una intencionalidad continua* —un continuo encajar retenciones en retenciones. La forma recibe un contenido siempre nuevo, o sea, continuamente "se agrega" a cada impresión en que se da el ahora de las vivencias una nueva impresión, que corresponde a un punto continuamente nuevo de la duración; continuamente se convierte la impresión en retención, ésta continuamente en retención modificada, etc.

Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde el después, al continuo de las retenciones un continuo de las protenciones.

§ 82. CONTINUACIÓN. EL TRIPLE HORIZONTE DE LAS VIVENCIAS ES A LA VEZ EL HORIZONTE DE LA REFLEXIÓN SOBRE LAS VIVENCIAS

Pero descubrimos todavía más. *Todo* ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase inicial de una vivencia que empieza a comparecer, tiene necesariamente su *horizonte del antes.* Pero éste no puede ser un antes vacío, una forma vacía sin contenido, un *non sens.* Necesariamente tiene la significación de un ahora pasado, que en esta forma abraza algo pasado, una *vivencia* pasada. Necesariamente han precedido en el tiempo a toda vivencia recién iniciada otras vivencias; el pasado de las vivencias está lleno sin solución de continuidad. Pero todo ahora de las vivencias tiene también su necesario *horizonte del después* y tampoco éste es un horizonte vacío. Necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase final de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y éste es necesariamente un ahora lleno.

Cabe decir también a este respecto: necesariamente se vincula a la conciencia del ahora la de lo que ha pasado hace un momento, conciencia que es ella misma a su vez un ahora. *Ninguna vivencia puede cesar sin conciencia del cesar y del haber cesado,* y ésta es un nuevo ahora repleto. La corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la *forma de corriente* es una forma que *abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro* —con variados sistemas de formas.

El detallado desarrollo de esas evidencias intelectuales y la exposición de sus grandes consecuencias metafísicas los reservamos para las futuras investigaciones anunciadas.

La universal peculiaridad de las vivencias —tomadas como posibles datos de la percepción reflexiva (inmanente)— de que acabamos de tratar, es parte integrante de una peculiaridad todavía más amplia, que se enuncia en la *ley esencial* de que toda vivencia se halla inserta en un complejo de vivencias esencialmente encerrado en sí mismo, no sólo bajo el punto de vista de la *sucesión* temporal, sino también bajo el punto de vista de la *simultaneidad.* Esto quiere decir que todo *ahora* de vivencias tiene un horizonte de éstas que tienen precisamente también la forma originaria del "ahora", y en cuanto tales constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro,* el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente.

Con toda unidad entra este horizonte en los modos del pasado. Todo antes, en cuanto es un ahora modificado, implica para cada vivencia que cae bajo su vista o de la cual es el antes, un horizonte sin fin que abarca todo aquello que pertenece al mismo ahora modificado, en suma, su horizonte de lo que "fue simultáneamente". Las descripciones anteriormente hechas deben completarse, pues, con una nueva dimensión, y únicamente hecho esto, tendremos *todo* el campo temporal y fenomenológico del yo puro, que éste puede recorrer partiendo de cualquiera de "sus" vivencias en las *tres* dimensiones del antes, el después y lo simultáneo; o tendremos *toda* la *corriente* de las unidades temporales que son las vivencias, corriente *por su esencia unitaria* y rigurosamente encerrada en sí misma.

Un yo puro —*una* corriente de vivencias llena en las tres dimensiones, esencialmente compacta en esta plenitud y que

requiere de sí misma esta continuidad de contenido: son correlatos necesarios.

§ 83. CONCEPCIÓN DE LA CORRIENTE UNITARIA DE LAS VIVENCIAS COMO "IDEA"

Con esta *prístina forma de la conciencia* está en relación según leyes esenciales lo siguiente:

Cuando la mirada pura del yo da reflexivamente en alguna vivencia y la aprehende perceptivamente, existe la posibilidad *a priori* de volver la mirada a otras vivencias *hasta donde* alcanza este complejo. Pero en principio no es *nunca* este complejo *entero* algo dado o que pueda darse por medio de una sola mirada pura. A pesar de ello, es intuitivamente aprehensible en *cierto* modo, aunque es un modo por principio de otra índole, a saber, en la forma de la *"falta de límites en el progreso" de las intuiciones inmanentes,* desde la vivencia fijada hacia nuevas vivencias de su horizonte de vivencias, desde la fijación de éstas hacia la de su horizonte, etc. La expresión de *horizonte de las vivencias* no quiere decir aquí tan sólo el horizonte de la temporalidad fenomenológica en las dimensiones descritas, sino diferencias de *nuevos* modos de darse las vivencias. Según esto, tiene una vivencia que se ha tornado objeto de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo *mirado,* su horizonte de vivencias no miradas; lo aprehendido en un modo de la "atención", y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de falta de atención a un fondo con relativas diferencias de claridad y oscuridad, así como de relieve y de falta de él. En esto radican ciertas posibilidades eidéticas: hacer lo no mirado a caer bajo la mirada pura, hacer de lo atendido sólo marginalmente algo atendido en primer término, de lo sin relieve algo relevante, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro.[1]

Progresando, sin solución de continuidad, de aprehender una vivencia a aprehender otra, aprehendemos, decía, en cierto modo también, la *corriente de las vivencias* como *unidad.* No la aprehendemos como una vivencia singular, sino en el modo de una

[1] "Horizontes" equivale aquí, pues, a las expresiones, "halo" y "fondo" del § 35, p. 79.

Idea en sentido kantiano. No es nada puesto ni afirmado a la buenaventura, sino un dato absolutamente indubitable —en un sentido adecuadamente ampliado del término darse. Esta indubitabilidad, aunque fundada también en la intuición, tiene una fuente enteramente distinta de aquella de que emana el ser de las vivencias que se dan puramente en la percepción inmanente. Es justo lo peculiar de la ideación que intuye una "Idea" kantiana el no perder lo que tiene de evidencia por ser inasequible la determinación adecuada de su contenido, aquí la corriente de las vivencias. Vemos a la vez que a la corriente de las vivencias y a sus componentes en cuanto tales son inherentes una serie de modos de darse diferenciables, cuya investigación sistemática será necesariamente una tarea capital de la fenomenología general.

De nuestras consideraciones podemos sacar también la tesis eidéticamente válida y evidente de que *ninguna vivencia concreta* puede pasar por *independiente en sentido plenario.* Todas ellas están "menesterosas de complemento" por parte de un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su índole y forma.

Por ejemplo: consideremos una percepción externa, digamos la percepción de esta casa, tomada en su plenitud concreta. A ella es inherente, como un fragmento de necesaria determinación, el contorno de la vivencia; pero sin duda que es éste un fragmento de determinación *sui generis,* necesario y sin embargo *"extraesencial",* a saber, un fragmento cuyo cambio no hace cambiar en nada el [a]contenido esencial *propio* de la vivencia. *Según como cambia la determinación del contorno, cambia, pues, la percepción misma,* mientras que la diferencia ínfima del género percepción, lo que tiene de íntimamente propio, puede concebirse idéntico.

Dos percepciones esencialmente idénticas en esto que tienen de propio es imposible en principio que sean idénticas también por respecto a la determinación de su contorno: serían individualmente *una* percepción.[b]

Cabe llegar en todo caso a verlo así con evidencia por respecto a dos percepciones y a dos vivencias en general pertenecientes a *una* corriente de vivencias. Toda vivencia influye sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias.

Una consideración más detenida mostraría, además, que son

inconcebibles dos *corrientes de vivencias* (esferas de conciencia para dos yos puros) *de idéntico contenido esencial,* como también, según es visible por lo dicho hasta aquí, que una vivencia *plenamente determinada* de la una pudiera pertenecer a la otra; sólo vivencias de idéntica índole interna pueden serles comunes (aunque no comunes en el sentido de individualmente idénticas), pero nunca dos vivencias[a] que tengan además un "halo" absolutamente igual.

§ 84. LA INTENCIONALIDAD, TEMA FENOMENOLÓGICO CAPITAL

Pasamos ahora a una peculiaridad de las vivencias que se puede llamar justamente el tema general de la fenomenología de orientación "objetiva", la intencionalidad. Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en cuanto que todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir en el mismo sentido de *toda* vivencia que tenga intencionalidad, como, por ejemplo, podemos decir que es temporal toda vivencia que cae como objeto bajo la mirada de la reflexión posible, aunque sólo sea una nota abstracta de la vivencia. La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia.

En los análisis esenciales y preparatorios de la segunda sección sobre la conciencia en general hubimos de sentar ya (aun antes de traspasar la puerta de entrada a la fenomenología y especialmente a fin de alcanzarla mediante el método de la reducción) una serie de determinaciones muy generales de la intencionalidad en general y distintivas del "acto", de la *"cogitatio"*.[1] De las mismas hemos hecho ulteriormente uso, y pudimos hacerlo, aunque los primitivos análisis todavía no se habían llevado a cabo bajo la norma expresa de la reducción fenomenológica. Dado que concernían a la esencia propia y pura de las vivencias, no podían, consiguientemente, ser afectados por la desconexión de la apercepción y la posición del ser psicológicas. Dado que ahora se trata de discutir la *intencionalidad como rótulo general de estructuras fenomenológicas universales,* y de

[1] Cf. *supra,* §§ 36-38, pp. 81-87.

esbozar los problemas esencialmente referentes a estas estructuras (hasta donde ello es posible en una introducción general), vamos a recapitular lo anteriormente dicho, pero en aquella forma en que es menester para conseguir nuestros actuales fines, que son esencialmente distintos.

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de "ser conciencia *de* algo". Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una "mirada" que irradia del yo puro se dirige al "objeto" que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia *de* él. Ahora bien, enseñó la reflexión fenomenológica que no en toda vivencia es posible encontrar esta vuelta del yo hacia algo, representándoselo, pensándolo, valorándolo. . ., este *actual* habérselas con el objeto correlativo, este estar dirigido hacia él (o desviándose de él —y, sin embargo, con la mirada dirigida a él), mientras que, por otra parte, puede albergar en sí una intencionalidad. Así es, por ejemplo, claro que el fondo objetivo del que se destaca el objeto cogitativamente percibido, porque le alcanza la señalada vuelta del yo, es real y vivencialmente un fondo *objetivo*. Es decir, mientras que ahora estamos vueltos en el modo *"cogito"* al objeto puro, "aparecen" variados objetos, que son intuitivamente "conscientes" y se fusionan en la unidad intuitiva de un campo consciente de objetos. Es éste un *campo potencial de percepción* en el sentido de que a todo lo que así aparece puede volverse un especial percibir (un *cogito* percipiente), pero no en el mismo sentido que si los matices de sensación vivencialmente presentes, por ejemplo, los visuales, extendidos en la unidad del campo de las sensaciones visuales, careciesen de toda apercepción objetiva y únicamente con la vuelta de la mirada se constituyesen apariciones intuitivas de objetos.[a]

En esto entran además vivencias del fondo de la actualidad de la índole de las "*mociones*" de agrado, mociones de juzgar, mociones de desear, etc., en diversos grados de lejanía del fondo, o como también podemos decir, de *lejanía* al yo y *cercanía* al yo, dado que el yo puro, actual y vivo en las *cogitationes* del caso es el punto de referencia. Un agradarse, un desear, un juzgar, etc., puede "*llevarse a cabo*" en el sentido específico de esta expresión, a saber, por el yo, que en este llevar a cabo "actúa vivazmente" (o, como al "llevar a cabo" la tristeza, "padece" actualmente); pero semejantes modos de conciencia pueden ya "*moverse*", emerger en el "fondo", sin que se les "lleve a cabo" así. Por su propia esencia son ya, sin embargo, estas inactualidades "conciencia de algo". Por eso no hicimos entrar en la esencia de la intencionalidad también lo específico del *cogito*, la "mirada a" o el volverse el yo hacia algo (que. por lo demás, ha menester aún de que se lo comprenda en su multiformidad y se lo investigue fenomenológicamente); [1] antes bien, este cogitativo nos sirvió como una modalidad especial de lo que llamamos en general intencionalidad.

SOBRE LA TERMINOLOGÍA

En las *Investigaciones lógicas* se designa, justo esto más general, "carácter de acto", y toda vivencia concreta de este carácter, "acto". Las constantes malas inteligencias que ha experimentado este concepto de acto me mueven (aquí, como en mis lecciones desde hace ya una serie de años) a fijar la terminología con algo más de precaución y a no seguir usando sin cautela como equivalentes las expresiones de acto y vivencia intencional. Más adelante se pondrá de manifiesto que mi primitivo concepto de acto es absolutamente indispensable, pero que no es necesario estar tomando constantemente en cuenta la distinción modal entre actos llevados a cabo y no llevados a cabo.

Allí donde no se agregue nada, sino que se hable pura y simplemente de actos, se mentarán exclusivamente los actos en sentido propio, los actos, por decirlo así, actuales, llevados a cabo.

[1] Cf. *supra*, § 37, pp. 83 *ss*.

Por lo demás, es de observar, con toda generalidad, que en los comienzos de la fenomenología tienen que permanecer todos los conceptos o términos en cierto modo en estado de fluidez o continuamente a punto de diferenciarse con arreglo a los progresos del análisis de la conciencia y del descubrimiento de nuevas capas fenomenológicas dentro de lo intuído primeramente en una unidad indiferenciada. Todos los términos elegidos tienen sus tendencias a relacionarse con otros conceptos, apuntan en la dirección de relaciones de las que con frecuencia se pone de manifiesto ulteriormente que no tienen su fuente tan sólo en *una* capa esencial; con lo que resulta a la vez que la terminología debe restringirse o modificarse como sea para mejorarla. Únicamente, pues, en una etapa muy avanzada del desarrollo de la ciencia cabe contar con terminologías definitivas. Erróneo y radicalmente absurdo es aplicar a una exposición científica que surge por primera vez los patrones de medida formales y extrínsecos de una lógica de la terminología y pedir de los comienzos terminologías de una índole en que sólo se fijan los resultados definitivos de grandes desarrollos científicos. Para el comienzo es buena toda expresión, y en especial toda expresión figurada adecuadamente elegida, que sea capaz de dirigir nuestra mirada hacia un proceso fenomenológico claramente aprehensible. La claridad no excluye cierto halo de indeterminación. El determinarlo o aclararlo posteriormente es, justo, la tarea posterior, como, por otra parte, el análisis interno que hay que llevar a cabo por medio de comparaciones o cambiando las relaciones: la descomposición en componentes o capas. Aquellos que, no contentos con la apelación hecha a la intuición, piden "definiciones" como en las ciencias "exactas", o que creen que con conceptos fenomenológicos obtenidos a base de un par de rudos análisis de ejemplos y supuestamente fijados pueden moverse libremente dentro de un pensamiento científico no intuitivo y hacer con esto progresar a la fenomenología, son en la misma medida unos principiantes que no han apresado la esencia de la fenomenología ni los métodos que ésta requiere por principio.

Lo dicho no es menos válido para la fenomenología psicológica de dirección empírica en el sentido de una descripción de los fenómenos psicológicos vinculada a lo esencial de lo inmanente.

El concepto de intencionalidad, tomado con la amplitud indeterminada en que lo hemos tomado, es un concepto inicial y fundamental totalmente indispensable al comienzo de la fenomenología. El rasgo general que designa será todo lo vago que se quiera antes de mayores investigaciones; aparecerá en una pluralidad tan grande como se quiera de formas esencialmente diversas; será todo lo difícil que se quiera poner de manifiesto en análisis rigurosos y claros qué es lo que constituye propiamente la esencia pura de la intencionalidad, qué componentes de las formas concretas lleva propiamente en su seno y a cuáles es íntimamente extraño —en todo caso, se consideran las vivencias bajo un punto de vista determinado y sumamente importante cuando las reconocemos por intencionales y decimos de ellas que son conciencia de algo. Al hacer esta afirmación, es para nosotros, por lo demás, igual que se trate de vivencias concretas o de capas abstractas de las vivencias, pues también éstas pueden presentar la peculiaridad en cuestión.

§ 85. ὕλη SENSIBLE, μορφή INTENCIONAL

Ya indicamos anteriormente (cuando caracterizamos la corriente de las vivencias como unidad de la conciencia) que la intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y grados, se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales. En el plano de nuestras consideraciones en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstiene de descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias[a], tomando en cambio éstas según se ofrecen, como procesos temporales unitarios en la reflexión inmanente, tenemos que distinguir en principio lo siguiente:

1. Todas las vivencias designadas en las *Investigaciones lógicas* como "contenidos primarios".[1]

2. Las vivencias o elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad.[b]

[1] II[1]. Investigación VI, § 58, p. 652; el concepto de contenido primario se encuentra, por lo demás, ya en mi *Filosofía de la aritmética*, 1891, p. 72 y otras muchas.

A las primeras pertenecen ciertas vivencias por su sumo género unitarias y *"sensibles"*, los *"contenidos de la sensación"*, como datos de color, datos de sonido, datos del tacto, etc., que ya no confundiremos con las notas de las cosas que aparecen, el color, la aspereza, etc., sino que, antes bien, se "exhiben" vivencialmente por medio de aquellos datos. –Igualmente, las sensaciones o sentimientos sensibles de placer, dolor, cosquilleo, etc., y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos. Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, "animadora", que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de *lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad,* justo la vivencia intencional concreta.

Quede aquí indeciso si semejantes vivencias sensibles soportan en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna "apercepción animadora" (con todos cuantos caracteres requiere y hace posibles ésta a su vez), o, como también decimos, si se hallan siempre en *función intencional.* Por otra parte, dejamos también indeciso por el pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible.

En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero —dentro del plano, en que hay que mantenerse constantemente, de la temporalidad constituida), desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la ὕλη *sensible* y la μορφή *intencional.* De hecho se nos imponen literalmente estos conceptos de materia y forma siempre que nos representemos intuiciones claras o valoraciones, actos de agrado, voliciones, etc., claramente llevadas a cabo. Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido (en una acepción muy amplia). Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados, simples o fundadas a su manera, según expondremos aún en detalle. Hasta qué punto son justas estas expresiones lo confirmará aún por otro lado la doctrina de los "correlatos". Por lo que toca a las posibi-

lidades dejadas antes abiertas, cabría titularlas, pues, *materias sin forma* y *formas sin materia.*

Añadamos lo siguiente por lo que respecta a la terminología. La expresión de contenido primario ya no nos parece suficientemente adecuada. Por otra parte, no cabe usar para el mismo concepto la expresión de vivencia sensible, ya que a ello se opone el generalizado hablar de percepciones sensibles, intuiciones sensibles en general, alegría sensible, etc., designando como sensibles vivencias no sólo hyléticas, sino intencionales; patentemente, tampoco mejoraría la cosa el hablar de vivencias "meramente" o "puramente" sensibles, a causa de sus nuevas ambigüedades. Añádanse los equívocos propios de la palabra "sensible", que persisten dentro de la reducción fenomenológica. Prescindiendo de la doble acepción que resalta en el contraste de "dar sentido" y "sensible", y que, por perturbador que sea en ocasiones, apenas si se puede evitar, habría que mencionar lo siguiente: sensibilidad designa en una acepción restringida el residuo fenomenológico de lo que procuran los "sentidos" en la percepción exterior normal. Tras de la reducción, se revela una afinidad esencial entre los respectivos datos "sensibles" de las intuiciones externas, y a ella responde una esencia genérica propia o un concepto fundamental de la fenomenología. En su acepción más amplia y esencialmente unitaria, abarca la sensibilidad también los sentimientos y los impulsos sensibles, que tienen su propia unidad genérica y, por otra parte, una afinidad esencial de índole general con aquella sensibilidad de la acepción restringida —todo esto, prescindiendo de la comunidad que expresa principalmente el concepto *funcional* de hyle. Ambas cosas las hace forzosas la vieja transferencia del término primitivamente restringido de sensibilidad a la esfera del sentimiento y de la voluntad, es decir, a las vivencias intencionales en que figuran datos sensibles de las esferas indicadas como "materia" en función de tal. Hemos menester, pues, en todo caso de un nuevo término que exprese el grupo entero por la unidad de la función y exprese el contraste con los caracteres de la forma, y para ello elegimos la expresión de *datos hyléticos materiales* o también simplemente de *materias.* Allí donde se trata de despertar el recuerdo de las viejas expresiones, inevitables a su manera, decimos *materias sensibles.*

[a]Lo que forma con las materias vivencias intencionales y aporta lo específico de la intencionalidad, es exactamente lo mismo que da al término de conciencia su acepción específica, según la cual conciencia alude *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia.[b] Mas como el hablar de elementos de la conciencia y todas las demás expresiones semejantes, así como el hablar de elementos intencionales, resulta enteramente imposible, debido a sus múltiples equívocos, que resaltarán claramente más adelante, introducimos el término de *elemento noético* o más concisamente de *nóesis*. Estas nóesis constituyen lo específico del *nus en el sentido más amplio* de la palabra, cuyas formas de vida actuales todas nos retrotraen a *cogitationes* y luego a vivencias intencionales en general y que por ende abarca todo aquello (y en esencia sólo aquello) que es un *supuesto eidético de la idea de norma*. A la vez no deja de ser bien venido el que la palabra *nus* recuerde en una de sus más señaladas significaciones justamente el *"sentido"*, aunque el "dar sentido" que se lleva a cabo con los elementos noéticos tiene un variado alcance y sólo por fundamento un "dar sentido" que se vincula al concepto plenario de sentido.

Habría también una buena razón para denominar *psíquico* este lado noético de las vivencias. Pues a aquello que aporta la intencionalidad se dirigía con cierta preferencia la mirada de los psicólogos filosóficos al hablar de ψυχή y de psíquico, mientras que se atribuían los elementos sensibles al cuerpo y a las actividades de sus sentidos. Esta antigua tendencia encuentra su más reciente formulación en la distinción de los "fenómenos psíquicos" y "físicos" hecha por Brentano. Es una distinción especialmente importante porque abrió el camino al desarrollo de la fenomenología —aunque Brentano mismo ha permanecido hasta hoy alejado del terreno fenomenológico, y aunque con su distinción no alcanzó aquello que propiamente buscaba, a saber, distinguir los dominios empíricos de las ciencias de la naturaleza física y de la psicología. Lo que de ello nos interesa especialmente aquí es sólo lo siguiente: Brentano no encontró todavía, sin duda, el concepto de elemento material, —y esto estribó en que no hizo justicia a la distinción de principio entre los "fenómenos físicos" como elementos materiales (datos de las sensaciones) y los "fenómenos físicos" como los elementos objetivos

que aparecen en el apresar noéticamente los primeros (el color de la cosa, la forma de la cosa, etc.)— sino que, por el otro lado, caracterizó el concepto de "fenómeno psíquico", en uno de los puntos de su deslinde, por la peculiaridad de la intencionalidad. Así fue como hizo entrar en el círculo visual de nuestro tiempo "lo psíquico" en aquel señalado sentido, que en la significación histórica de la palabra tenía cierto relieve, aunque no todo lo prominente que era debido.

Pero lo que habla en contra del uso de la palabra como equivalente de intencionalidad es la circunstancia de que sin duda no es lícito designar del mismo modo lo psíquico en este sentido y lo psíquico en el sentido de lo psicológico (o sea, aquello que es el objeto peculiar de la psicología). Además, tenemos también, por lo que respecta a este último concepto, una ingrata ambigüedad, que tiene su fuente en la conocida tendencia a hacer una "psicología sin alma". Con ella se relaciona el que bajo el rótulo de psíquico —principalmente, de lo psíquico actual, en contraste con las correspondientes "disposiciones psíquicas"— se piense con preferencia en las vivencias tomadas en la unidad de la corriente de ellas [a]empíricamente puesta. Ahora bien, es inevitable denominar también psíquicos o considerar como objetos de la psicología a los sujetos reales, en sentido estricto, de lo psíquico en este sentido, los seres animados o sus "almas" con sus propiedades psíquicas reales, en el mismo sentido. La "psicología sin alma" confunde, así nos parece, el desconectar la entidad del alma en el sentido de una nebulosa metafísica del alma con el desconectar el alma en general, esto es, la psíquica realidad siempre en el mismo sentido, dada fácticamente en la experiencia y cuyos *estados* son las vivencias. Pero esta realidad no es, en modo alguno, la mera corriente de las vivencias ligada al cuerpo y sometida empíricamente a una regulación según ciertos modos, de la cual son meros índices los conceptos de las disposiciones. Como quiera que sea, los equívocos reinantes y ante todo la circunstancia de que los conceptos predominantes acerca de lo psíquico no apuntan a lo específicamente intencional, hacen la palabra inservible para nosotros.

Nos atenemos, pues, a la palabra *noético* y decimos:

La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética.

Las consideraciones y los análisis fenomenológicos que versan especialmente sobre lo material pueden llamarse *fenomenológico-hyléticos,* como por otra parte los referentes a los elementos noéticos *fenomenológico-noéticos.* Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan del lado de lo noético.

§ 86. LOS PROBLEMAS FUNCIONALES [a]

Pero los problemas mayores de todos son los *problemas funcionales* o los de la *"constitución de las objetividades de la conciencia".* Conciernen a la forma en que, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, las nóesis, animando lo material y entretejiéndose en continuos y síntesis múltiplemente unitarios, originan una conciencia de algo de tal suerte que puede una conciencia objetiva de la objetividad "darse a conocer" coherentemente, "comprobarse" y determinarse "racionalmente".

"Función" en este sentido (totalmente distinto frente al de la matemática) es algo de todo punto *sui generis* que se funda en la *esencia* pura de las nóesis. Conciencia es justamente conciencia "de" algo; su esencia, su "sentido" es entrañar, por decirlo así, la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón". Conciencia no es un rótulo para "complejos psíquicos", para "contenidos" fundidos, para "haces" o corrientes de "sensaciones", que, de suyo sin sentido, no podrían originar "sentido" alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro "conciencia", fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría. La conciencia es, pues, *toto coelo* diversa de lo único que quiere ver el [b]sensualismo, de la materia, de suyo y de hecho carente de sentido, irracional —aunque sin duda accesible a la racionalización. Lo que esta racionalización quiere decir, pronto lo comprenderemos mejor aún.

El punto de vista de la función es el central de la fenomenología. Las investigaciones que irradian de él abarcan prácticamente la esfera fenomenológica entera, entrando en conclusión a su servicio de algún modo como partes integrantes o etapas previas todos los análisis fenomenológicos. En lugar del análisis y comparación, la descripción y clasificación que se apegan a las

vivencias aisladas, aparece la consideración de lo singular bajo el punto de vista "teleológico" de su función, hacer posible la unidad sintética. La consideración se vuelve hacia lo *diseñado* por decirlo así, esencialmente en las vivencias mismas, en su dar sentido, en sus nóesis en general, hacia las múltiples variedades de la conciencia que pueden sacarse de ella, por decirlo así. Por ejemplo, en la esfera de la experiencia y del pensar empírico, los multiformes continuos de conciencia y discontinuos enlaces de vivencias de conciencia que están enlazados entre sí por una coherencia de sentido, por la conciencia *de* uno y el mismo objeto, que abarca éste en unidad, en tanto aparece ya de tal modo, ya de tal otro, dándose intuitivamente o determinándose lógicamente. Esta consideración trata de averiguar cómo lo idéntico consigo mismo, cómo unidades objetivas, no inmanentes, en el sentido de ingredientes, de toda índole, resultan "conscientes", "mentadas"; cómo pertenecen a la identidad de lo mentado productos de la conciencia de una estructura muy diversa y, sin embargo, esencialmente requerida; cómo habría que describir con metódico rigor estas producciones. Y también trata de averiguar cómo, respondiendo al doble rótulo de "razón" y "sinrazón", puede y debe la unidad de la objetividad de cada región y categoría de objetos "comprobarse" o "no comprobarse" en forma de conciencia, determinarse en las formas de la conciencia lógica, determinarse "más detalladamente" o determinarse "de una manera", o rechazarse de todo punto como una "vana apariencia". En relación con esto se hallan todas las distinciones que caen bajo los rótulos triviales y, sin embargo, tan enigmáticos, de "realidad" y "pura apariencia", "verdadera realidad" y "pseudo-realidad", "verdaderos" valores, "pseudo" y "contravalores", etc., cuyo esclarecimiento fenomenológico entra en esta serie.

Con la más amplia universalidad se trata, pues, de averiguar cómo se "constituyen conscientemente" las unidades objetivas de toda región y categoría. Se trata de mostrar sistemáticamente cómo están diseñadas por su *esencia* todas las relaciones de una real y posible conciencia de ellas —justo como posibilidades esenciales—: las intuiciones simples o fundadas referentes intencionalmente a ellas, las formas lógicas de rango inferior y superior, las formas confusas o claras, expresas o no expresas, precientíficas y

científicas, hasta llegar a las más altas, las de la ciencia teórica rigurosa.[a] Todas las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones, síntesis esencialmente inherente a ellas, es lo que se trata de estudiar y de hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica; cómo ellas diseñan por su *propia* esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser.

En su actitud puramente eidética y "desconectadora" de toda suerte de trascendencias, tropieza la fenomenología, en su terreno propio de la conciencia pura, necesariamente con todo este complejo de los *problemas trascendentales en sentido específico y por ende* merece el nombre de *fenomenología trascendental*. En su propio terreno tiene que llegar a considerar las vivencias, en sus elementos, complejos, clases y subclases,[b] pero no como unas arbitrarias cosas muertas, como "complejos de contenidos" que se limitan a existir, pero nada significan, nada mientan; sino que tiene que llegar a adueñarse de sus *problemas* sui generis *y de principio*, los que ofrecen en cuanto vivencias *intencionales*, ofreciéndolos *puramente por virtud de su esencia eidética*, en cuanto *"conciencia de"*.

[c] Naturalmente que la *hylética pura* se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental. Aquélla tiene, por lo demás, el carácter de una disciplina encerrada en sí, tiene en cuanto tal su valor propio; mas, por otra parte, o bajo el punto de vista funcional, tiene significación porque suministra posibles hilos del tejido intencional, posibles materias para informaciones intencionales. No sólo por lo que toca a la dificultad, sino también al rango de los problemas bajo el punto de vista de la idea de un conocimiento absoluto, se halla patentemente muy por debajo de la fenomenología noética y funcional (dos cosas, por lo demás, que no son propiamente separables).

Pasamos a desarrollar lo anterior con más detalle en una serie de capítulos.

NOTA

La palabra función en la combinación "función psíquica" la usa Stumpf en sus importantes memorias de la Academia de Berlín,[1] en oposición a lo que él llama "apariencia". Se concibe la distinción como psicológica y coincide con nuestra oposición (sólo que traducida a lo psicológico) de "actos" y "contenidos primarios". Es de observar que los términos en cuestión tienen en nuestra exposición una significación completamente distinta que en el respetable investigador. A lectores superficiales de los escritos de ambos les ha pasado ya más de una vez confundir el concepto de la fenomenología de Stumpf (doctrina de las "apariencias") con el nuestro. La fenomenología de Stumpf correspondería a la definida antes como hylética, sólo que nuestra definición está esencialmente condicionada en su sentido metódico por el amplio marco de la fenomenología trascendental. Por otra parte, se transporta la idea de la hylética *eo ipso* desde la fenomenología al terreno de una psicología eidética, en la que se incluiría, según nuestra manera de concebir las cosas, la fenomenología de Stumpf.

CAPÍTULO III

NÓESIS Y NÓEMA

§ 87. ADVERTENCIAS PREVIAS [a]

La peculiaridad de la vivencia intencional está, en lo que tiene de general, fácilmente señalada; todos comprendemos la expresión "conciencia de algo", en especial apoyándonos en cualesquiera ejemplificaciones. Tanto más difíciles de aprehender pura y rectamente son las peculiaridades esenciales o fenomenológicas

[1] C. Stumpf, "Erscheinungen und psychische Funktionen" (pp. 4 *ss.*) y "Zur Einteilung der Wissenschaften"; ambas en las *Abh. d. Kgl. Preuss. Akademie d. Wissensch.* del año 1906.

que le corresponden. El hecho de que este nombre acota un gran campo de trabajosas afirmaciones, y por cierto que afirmaciones eidéticas, parece ser aún hoy algo extraño a la mayoría de los filósofos y psicólogos (si hemos de juzgar por sus obras). Pues no se ha hecho prácticamente nada con decir y ver con evidencia intelectual que todo representarse se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado, etc. O con señalar además a la lógica, teoría del conocimiento, ética, con sus muchas evidencias, y decir que éstas son inherentes a la esencia de la intencionalidad. Esto es a la vez una manera muy sencilla de presentar la ciencia fenomenológica de las esencias como algo muy antiguo, como un nombre nuevo para la vieja lógica y las disciplinas identificables en rigor con ella. Pues sin haber apresado lo propio de la actitud trascendental, ni haberse adueñado realmente del campo puramente fenomenológico, sin duda que cabe usar la palabra fenomenología, pero no se tiene la cosa. Además, no basta cambiar meramente de actitud, o llevar a cabo meramente la reducción fenomenológica, para hacer de la lógica pura una cosa como la fenomenología. Pues hasta qué punto las proposiciones lógicas, y de igual modo las puramente ontológicas, puramente éticas y cualesquiera otras *a priori* que quepa citar, expresen realmente algo fenomenológico, y a qué capas fenomenológicas pueda esto pertenecer en cada caso, no es en modo alguno cosa que esté sobre la palma de la mano. Alberga, por el contrario, los problemas más difíciles de todos, cuyo sentido se oculta, naturalmente, a todos aquellos que ni sospechan todavía las distinciones fundamentales y decisivas. De hecho, es (si es que puedo permitirme juzgar por mi propia experiencia) un largo y espinoso camino el que conduce desde las evidencias puramente lógicas, desde las evidencias de la teoría de las significaciones y las ontológicas y noéticas, e igualmente desde la habitual teoría del conocimiento normativa y psicológica, hasta la aprehensión de los datos psicológicos-inmanentes en su auténtico sentido y luego los fenomenológicos, y finalmente a todas las relaciones esenciales que nos hacen comprensibles *a priori* las referencias trascendentales. Cosa semejante es válida, cualquiera que sea el punto de partida para emprender desde evidencias intelectuales objetivas el camino hacia las fenomenológicas que corresponden por esencia a las anteriores.

Así, pues, "conciencia de algo" es una expresión muy comprensible de suyo y sin embargo sumamente incomprensible a la vez. Los laberínticos y errados caminos por los que llevan las primeras reflexiones, engendran fácilmente un escepticismo que niega la incómoda esfera de problemas toda. No pocos se cierran la entrada simplemente porque no son capaces de aprehender la vivencia intencional, por ejemplo, la vivencia de percepción, con la esencia que le es propia en cuanto tal. No llegan,-en lugar de vivir en la percepción, vueltos a lo percibido, considerándolo y teorizando sobre ello,-a dirigir la mirada más bien al percibir, o a las peculiaridades del *modo* de darse lo percibido, tomando lo que se exhibe en el análisis inmanente inicial tal como se da. Una vez que se ha alcanzado la justa actitud y se la ha consolidado por medio de la práctica, pero ante todo una vez que se ha alcanzado el denuedo de prestar obediencia, con radical exención de prejuicios, sin curarse de ninguna de las teorías circulantes aprendidas, a los claros datos esenciales, pronto se obtienen firmes resultados, y los mismos en todos los que guardan la misma actitud; se producen firmes posibilidades de comunicar a otros lo visto por uno mismo, poner a prueba sus descripciones, poner de relieve las palabras vacías de significación que se deslizan sin advertirlo, denunciar y extirpar errores que también aquí, como en toda esfera de validez, son posibles, midiéndolos con la vara de la intuición. Pero vamos a las cosas mismas.

§ 88. INGREDIENTES Y COMPONENTES INTENCIONALES DE LAS VIVENCIAS. EL NÓEMA

Si partimos, como en las presentes meditaciones en general, de las distinciones más amplias, que son apresables en el umbral de la fenomenología, por decirlo así, a la par que decisivas para todo metódico avance ulterior, tropezamos en seguida, por lo que respecta a la intencionalidad, con una de todo punto fundamental, a saber, la distinción entre los *componentes propiamente tales* de las vivencias intencionales y los *correlatos intencionales* de éstas o de sus componentes. Ya en las previas consideraciones eidéticas de la tercera sección tocamos esta distinción.[1] Nos sirvió para poner en claro, al pasar de la actitud

[1] Cf. § 41, pp. 91 ss.

natural a la fenomenológica, el ser propio de la esfera fenomenológica. Pero allí no cabía hablar para nada de la radical significación, condicionante de todos los problemas de la fenomenología, que dentro de la última esfera, o sea. dentro del marco de la reducción trascendental, cobra la distinción. Por un lado, tenemos, pues, que distinguir las partes y elementos que encontramos mediante un *análisis de los ingredientes* de la vivencia, en que tratamos a ésta como cualquier otro objeto, preguntando por sus trozos o por los elementos no independientes que la integran como ingredientes. Mas, por otro lado, es la vivencia intencional conciencia de algo, y lo es por su esencia, por ejemplo, en cuanto recuerdo, en cuanto juicio, en cuanto volición, etcétera; y así podemos preguntar qué es lo que hay que decir esencialmente de este "de algo".

Toda vivencia intencional es, gracias a sus elementos noéticos, justo noética[a]; es su esencia albergar una cosa como la que llamamos "sentido", y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo sobre la base de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones que resultan precisamente "con sentido" por obra de él. Elementos noéticos semejantes son, por ejemplo: el dirigir la mirada el yo puro al objeto "mentado" por él en virtud del dar sentido, al objeto que "tiene en la mente"; aprehender este objeto y fijarlo mientras que la mirada se vuelve a otros objetos que se han hecho presentes al "mentar"; análogas operaciones de explicitar, referir, juntar, tomar posición variadamente en el creer, conjeturar, en el valorar, etc. Todo esto cabe encontrar en las respectivas vivencias, por variada que sea su estructura y mudables que sean en sí. Pero por mucho que esta serie de ejemplos de elementos apunte a ingredientes de las vivencias, lo cierto es que también señala, a saber, por medio del nombre "sentido", a componentes no ingredientes.

Dondequiera responde a los múltiples datos de los ingredientes, del contenido noético, una multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrantes de un correlativo *"contenido noemático"*, o más brevemente, de un *"nóema"* —términos que desde ahora usaremos constantemente.

La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más bajo

su sentido preceptivo,[1] es decir, *lo percibido en cuanto tal.* Igualmente tiene cada recuerdo *lo recordado en cuanto tal,* justo como suyo, exactamente como está "mentado", como es "consciente" en él; a su vez, el juzgar, *lo juzgado en cuanto tal;* el agrado, lo grato en cuanto tal, etc. Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama "sentido" (en una significación muy ampliada), *exactamente* así como está "inmanente" en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, como, *si preguntamos puramente a esta vivencia misma,* nos es ofrecido por ella.

Cómo entendemos todo esto logrará una plena claridad llevando a cabo el análisis de un ejemplo (lo llevaremos a cabo en una intuición pura).

Supongamos que miramos con agrado en un jardín a un manzano en flor, al verde nuevo y fresco del césped, etc. Patentemente, no son la percepción y el concomitante agrado lo percibido y grato a la vez. En tal actitud natural es para nosotros el manzano algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto. Entre una y otra realidad, en este sentido, el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales, siempre en el mismo sentido. En ciertos casos se dice en semejante situación vivencial: la percepción es una "mera alucinación"; lo percibido, este manzano que está ahí delante de nosotros, no existe en la "verdadera realidad". Ahora queda rota la relación real en sentido estricto mentada anteriormente como existente en verdad. Lo único que resta es la percepción, sin que haya ahí nada *de veras* a que se refiera. Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda "colocado entre paréntesis"; practicamos la ἐποχή por referencia a su ser *de veras.* Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el mundo entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la "verdadera" existencia

[1] Cf. *Investigaciones lógicas.* II[2], Investigación I, § 14, p. 50, sobre el "sentido impletivo" (cf. Investigación VI, § 55, p. 642, sobre "sentido perceptivo"); además, para lo que sigue, la Investigación V, § 20, sobre "materia" de un acto; igualmente, Investigación VI, §§ 25 a 29 y otros pasajes

de la relación real en sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a darse esencialmente en "pura inmanencia", es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción y agrado fenomenológicamente reducida tal como se inserta en la corriente trascendental de las vivencias. Justo esta situación es la que debe ocuparnos ahora, la puramente fenomenológica. Es posible que la fenomenología tenga algo que decir, y quizá mucho, también con respecto a las alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general; pero es evidente que estas, aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural, sucumben a la desconexión fenomenológica. Aquí no tenemos que hacer a la percepción, ni a ninguna serie progresiva de percepciones (cómo cuando ambulando contemplamos el árbol en flor), ninguna pregunta como la de si le corresponde algo en "la" realidad.[a] Esta realidad tética ya no está para nosotros ahí [b]como sujeto de un juicio. Y, sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción *de* "este manzano en flor, en este jardín, etc.", e igualmente el agrado reducido, agrado por este mismo árbol. Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres *con los cuales aparecía en la percepción, era "bello", "seductor", etc., "en" el agrado.*

En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: *¿qué es "lo percibido en cuanto tal"?, qué elementos esenciales alberga en sí como nóema de esta percepción?* Obtenemos la respuesta entregándonos puramente a lo *dado* esencialmente; podemos describir "lo que aparece en cuanto tal", fielmente, con una evidencia perfecta. Sólo otra manera de expresar lo mismo es decir: "describir la percepción en su aspecto noemático".

§ 89. PROPOSICIONES NOEMÁTICAS Y PROPOSICIONES DE REALIDAD. EL NÓEMA EN LA ESFERA PSICOLÓGICA [c]

Es claro que todas *estas* proposiciones descriptivas, a pesar de que pueden sonar igual que las proposiciones de realidad,

han experimentado una *radical* modificación de sentido; exactamente igual que lo descrito mismo, aunque se da como "exactamente lo mismo", es sin embargo algo radicalmente distinto, por decirlo así, en virtud de un cambio inverso de signos. "En" la percepción reducida (en la vivencia fenomenológicamente pura) encontramos, como imborrablemente inherente a su esencia, lo percibido en cuanto tal, expresable como "cosa material", "planta", "árbol", "en flor", etc. Las *comillas* son patentemente importantes: expresan aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras. *El árbol pura y simplemente,* la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido, el árbol, en cuanto tal,* que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto.

Todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar a la vivencia, todo lo que no puede concebirse separado de ella tal como ella es en sí y en la actitud eidética pasa *eo ipso* al *eidos,* está separado por abismos de toda naturaleza y física y no menos de toda psicología —y ni siquiera esta imagen, por naturalista, es bastante fuerte para indicar la diferencia.

El sentido perceptivo es inherente, como se comprende de suyo, *también* a la percepción no reducida fenomenológicamente (a la percepción en el sentido de la psicología). Cabe, pues, ver claro aquí a la vez cómo la reducción fenomenológica puede ejercer para el psicólogo la útil función metodológica de fijar el sentido normal, distinguiéndolo rigurosamente del objeto puro y simple, y reconociendo en él algo perteneciente por modo inquebrantable a la esencia psicológica de la vivencia intencional —en este caso apercibida como real en sentido estricto.

Por ambos lados, tanto en la actitud psicológica como en la fenomenológica, hay que mantener fijos los ojos con toda atención en el hecho de que lo "percibido" en cuanto sentido no encierra en sí (ni por tanto se le debe pedir sobre la base de "conocimientos indirectos") nada más que aquello que en el caso dado "aparece realmente" en lo que aparece en la percepción, y

exactamente en el modo de darse en que justo es consciente en la percepción. A este sentido, tal como es inmanente a la percepción, puede dirigirse en todo momento una *reflexión sui generis,* y sólo a lo aprehendido en ella ha de ajustarse en fiel expresión el juicio fenomenológico.

§ 90. EL "SENTIDO NOEMÁTICO" Y LA DISTINCIÓN DE "OBJETOS INMANENTES" Y "OBJETOS REALES"

Análogamente a la percepción, tiene *toda* vivencia intencional —es justo lo que constituye el meollo de la intencionalidad— su "objeto intencional", esto es, su sentido objetivo. Sólo en otras palabras: tener sentido o "tener en la mente" algo es el carácter fundamental de toda conciencia, la cual, gracias a él, no se limita a ser en general una vivencia, sino que es una vivencia que tiene sentido, una vivencia "noética".

Cierto que aquello que se ha destacado como "sentido" en el análisis que nos sirvió de ejemplo, no agota el pleno nóema; correlativamente, tampoco consta el lado noético de la vivencia intencional tan sólo del elemento del "dar sentido" propiamente dicho, al que corresponde especialmente el "sentido" como correlato. Pronto se verá que el pleno nóema consiste en un complejo de elementos noemáticos; que en este complejo el elemento específico del sentido sólo forma una especie de necesario *núcleo* en el que están esencialmente fundados otros elementos, que sólo por ello podríamos denominar igualmente, pero en una acepción ampliada, elementos del sentido.

Pero atengámonos por lo pronto a lo único que se ha puesto de relieve con claridad hasta ahora. La vivencia intencional es, hemos mostrado, indudablemente de tal índole que cabe sacar de ella un "sentido", dirigiendo adecuadamente la mirada. La situación que define para nosotros este sentido, a saber, la circunstancia de que la inexistencia (o la convicción de la inexistencia) del objeto pura y simplemente representado o pensado, no puede robarle a la correspondiente representación (ni a la respectiva vivencia intencional en general) su "lo representado[a] en cuanto tal"; que, así pues, hay que distinguir entre ambas cosas es una situación que no podía permanecer oculta. La diferencia, como salta a los ojos, tenía que encontrarse en los auto-

res. De hecho se remonta a ella la distinción escolástica entre *objeto "mental", "intencional"* o *"inmanente"*, por un lado, y *objeto "real"*, por otro. Sin embargo, desde un primer aprehender una distinción de conciencia hasta fijarla justamente en sentido fenomenológicamente puro y hacerla valer correctamente, hay un gran paso —y justo este paso, decisivo para una fenomenología coherente y fecunda, es el no dado. Lo decisivo está ante todo en la descripción absolutamente fiel de lo que se tiene realmente delante en la pureza fenomenológica y en mantener alejadas todas las interpretaciones que trasciendan de lo dado. Los nombres empleados delatan aquí ya interpretaciones, y con frecuencia muy falsas. Tales se delatan aquí en expresiones como objeto "mental", "inmanente" y resultan por lo menos favorecidas por la expresión objeto "intencional".

/ No hay cosa más fácil que decir: dada en la vivencia está la intención con su objeto intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, o sea, es un *ingrediente* de ella misma, es y sigue siendo puramente mentado o representado, etc., lo mismo si el correspondiente "objeto real" existe de veras en la realidad o no existe, ha sido aniquilado entretanto, etcétera. /

/ Pero si intentamos separar en *esta* forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida de la naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto "inmanente" a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora frente a frente *dos* realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con *una* nos encontramos y sólo una es posible//La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín: éste y no otro es el objeto real de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido.//La imagen como trozo o ingrediente de la percepción psicológicamente real en sentido estricto sería a su vez algo real en el mismo sentido —algo real que *funcionaría* como imagen de otro algo real. Pero esto sólo podría hacerlo en virtud de una "conciencia de imagen" en la que primero aparecería algo —con lo que tendríamos una primera intencionalidad— y esto funcionaría a su vez en la conciencia como "objeto-imagen"

de otro algo —para lo que sería necesaria una segunda intencionalidad fundada en la primera. Pero no es menos evidente que cada uno de estos modos de conciencia requiere ya por sí la distinción entre objeto inmanente y objeto real, o sea, encierra en sí el mismo problema que debía resolverse mediante la construcción. Para mayor abundancia está sujeta la construcción en el caso de la percepción a la objeción que hemos discutido anteriormente:[1] insuflar a la percepción de lo físico funciones de "imagen" quiere decir subrogarle una "conciencia de imagen" que, considerada bajo el punto de vista descriptivo, está constituida de un modo esencialmente distinto. Pero lo capital es aquí que requerir de la percepción y por consiguiente de toda vivencia intencional una función de "imagen" trae consigo inevitablemente (como es visible sin más por nuestra crítica) un regreso infinito.

Frente a tales extravíos hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que "colocar entre paréntesis" el objeto "real de veras". Reflexionemos en lo que esto quiere decir. Si empezamos como seres humanos en actitud natural, es el objeto real de veras la cosa que está ahí fuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente a ella, y tal como la encontramos, como aquello que nos *hace frente en el espacio,* la *describimos* y *hacemos nuestras frases sobre ella.* Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que vemos haciéndonos frente en el espacio nos agrada o nos induce a obrar; lo que ahí se da lo asimos, lo trabajamos, etc. Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo la que entra en la percepción misma, de los paréntesis desconectadores, y éstos se extienden a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y el eventual juicio de valor, etc. Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa "real de

[1] Cf. *supra,* § 43, pp. 97 *ss.*

veras", ni de la naturaleza "trascendente" entera, que la "cohaga". En cuanto *fenomenólogos,* nos abstenemos de toda posición semejante. No las echamos a un lado por el hecho de que "no nos situemos en su terreno", "no las cohagamos". Están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno, y, por nuestra parte, las contemplamos; en lugar de cohacerlas, hacemos de ellas objetos, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, la tesis de la percepción justo como un componente de ésta./

Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, qué es lo que "entra" evidentemente en el fenómeno "reducido" entero. Ahora bien, en la percepción entra, justo, también esto: tener su sentido noemático, su "percepto en cuanto tal", "este árbol en flor que está ahí en el espacio" —entendido como indican las comillas—, justo el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con nuestra imagen: la "colocación entre paréntesis" que ha experimentado la percepción impide todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo el que se funde en la percepción no modificada o que acoja en sí la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis no debe ser "collevada a cabo"); ni impide, en absoluto, describir esta "realidad en cuanto tal" que aparece en la percepción, con los modos especiales en que se tiene entonces conciencia de ella, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece "por un lado", en tal o cual orientación, etc. Con minucioso cuidado tenemos que atender a no hacer entrar en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en su esencia, y a no "hacerlo entrar" sino exactamente tal como de suyo "entra" en ella.

§ 91. EXTENSIÓN DE LO ANTERIOR A LA ESFERA MÁS AMPLIA DE LA INTENCIONALIDAD

Lo expuesto hasta aquí con preferente relación a la percepción es realmente válido para *todas las especies de vivencias intencionales.* En el recuerdo encontramos después de la reducción lo recordado en cuanto tal, en la expectativa aquello que es objeto de ella en cuanto es tal objeto, en la fantasía lo fantaseado en cuanto tal.

A cada una de estas vivencias es "inherente" un [a]sentido noemático, y por mucho que éste sea en distintas vivencias parecido, incluso en casos esencialmente igual por su núcleo, en vivencias de distinto género es de distinto género, y lo común de un caso dado tiene por lo menos otros caracteres, y esto con necesidad. Puede tratarse en general de un árbol en flor y encima puede este árbol aparecer de tal modo que la fiel descripción de lo que aparece en cuanto tal resulte necesariamente hecha con las mismas expresiones. Pero los correlatos noemáticos son esencialmente distintos en la percepción, la fantasía, la imaginación reproductora, el recuerdo, etc. En un caso está lo que aparece caracterizado como "realidad en persona", en otro caso como ficción, en otro como representación mnémica, etc.

Éstos son caracteres con que *nos encontramos en* lo percibido, lo fantaseado, lo recordado, etc., en cuanto tal *—en el sentido perceptivo, en el sentido fantasivo, en el sentido mnémico—* como algo inseparable de ello y como *algo necesariamente inherente a ello en correlación con las respectivas especies de vivencias noéticas.*

Donde se trata, pues, de describir fiel e íntegramente los correlatos intencionales, necesitamos apresar juntamente y fijar en conceptos rigurosos todos esos caracteres, nunca accidentales, sino regulados por leyes esenciales.

Con esto hacemos notar que dentro del *pleno* nóema tenemos que separar (de hecho, como lo habíamos anunciado de antemano) *capas esencialmente distintas,* que se agrupan en torno a un [b]*"núcleo" central,* en torno al puro *"sentido objetivo"* —en torno a lo que en nuestros ejemplos podía ser siempre algo describible con expresiones objetivas literalmente idénticas, porque podía haber algo idéntico en las vivencias paralelas de distinta especie. Vemos a la vez que paralelamente, cuando apartamos de nuevo los paréntesis colocados a las tesis, respondiendo a los distintos conceptos de sentido tienen que poderse distinguir distintos conceptos de *objetividades no modificadas,* de las cuales el "objeto puro y simple", es decir, lo idéntico que en un caso está percibido, en otro caso representado directamente, en un tercero copiado en un cuadro, etc., indica sólo *un* concepto central. Pero por el momento bástenos esta indicación.

Volvamos nuestra mirada todavía algo más a la esfera de la

conciencia, e intentemos descubrir en los principales modos de conciencia las estructuras noético-noemáticas. Al ponerlos de manifiesto realmente, nos aseguramos a la vez paulatinamente de la *universal* importancia de la fundamental correlación entre la nóesis y el nóema.[a]

§ 92. LOS DESPLAZAMIENTOS ATENCIONALES EN LOS ASPECTOS NOÉTICO Y NOEMÁTICO

En nuestros capítulos preparatorios hablamos ya varias veces de una especie de notables desplazamientos de la conciencia que se cruzan con todas las demás especies de procesos intencionales y por ende constituyen una estructura de todo punto universal de la conciencia que se extiende en una dimensión propia: hablamos figuradamente de la "mirada del espíritu" o del "rayo visual" del yo puro y de su volverse hacia algo y desviarse de aquello a que estaba vuelto. Los correspondientes fenómenos se nos destacaron en su unidad con perfecta claridad y distinción. Desempeñan el papel principal siempre que se habla de la "atención", sin separarla fenomenológicamente de otros fenómenos, y, mezclados con éstos, se denominan modos de la atención. Por nuestra parte vamos a fijar los términos y a hablar de desplazamientos *atencionales,* pero exclusivamente en referencia a los procesos claramente distinguidos de los demás por *nosotros,* así como en referencia a aquellas mutaciones relacionadas con esos procesos que forman grupos de fenómenos todavía por describir más detalladamente.

Se trata de una serie de desplazamientos posibles *idealiter,* que suponen ya un núcleo noético y elementos de distinto género que lo caracterizan necesariamente como estados suyos; que de suyo alteran los correspondientes efectos noemáticos; y que, sin embargo, representan una variación de la vivencia *entera,* tanto en su lado noético como en el noemático. El rayo de la mirada del yo puro pasa, ya a través de esta capa noética, ya a través de aquélla, o (como, por ejemplo, en los recuerdos de recuerdos[b]) a través de tal o cual grado de superposición, ya en línea recta, ya reflexionando. Dentro del campo total dado de nóesis u objetos noemáticos potenciales, miramos, ya a un todo, digamos el árbol que está perceptivamente presente, ya a

tal o cual parte y aspecto del mismo; en seguida, a una cosa que está al lado o a un multiforme complejo y proceso. De súbito volvemos la mirada a un objeto del recuerdo que nos "ocurre": en lugar de pasar a través de la nóesis de percepción, que de un modo continuamente unitario, aunque variadamente articulado, constituye para nosotros el mundo de las cosas que aparece constantemente, pasa la mirada a través de una nóesis de recuerdo a un mundo del recuerdo, se mueve peregrinando en éste, pasa a recuerdos de otros grados o a mundos de la fantasía, etcétera.

Permanezcamos, en gracia a la sencillez, en *una* capa intencional, en el mundo de la percepción que se halla ahí con simple certeza. Fijemos en la idea una cosa perceptivamente consciente o un proceso de cosas, en lo que respecta a su contenido noemático, y fijemos igualmente la conciencia concreta e íntegra de él en la correspondiente sección de la duración fenomenológica, y tomando su plena esencia inmanente. Entonces, es inherente a esta idea también la fijación del rayo atencional en su correspondiente plaza *determinada,* pues también él es un elemento de la vivencia. Es entonces evidente que son posibles ciertos modos de cambiar la vivencia fijada que designamos justamente con el rótulo de "meros cambios en la distribución de la atención y de sus modos". Es claro que el contenido *noemático* de la vivencia sigue siendo el mismo todo el tiempo que se puede decir que existe constantemente la misma objetividad caracterizada como estando ahí en persona y exhibiéndose en los mismos modos de aparecer, las mismas orientaciones y notas que aparecen a su vez; de tal objetividad es consciente en los mismos modos de indicación indeterminada y copresentación no intuitiva tal o cual parte integrante, etc. El cambio consiste, decimos destacando y comparando contenidos noemáticos paralelos, *meramente* en que en uno de los casos comparados resulta "preferido" este elemento objetivo, en otro de los casos aquél, o en que uno y el mismo elemento, antes "atendido primariamente", está después atendido sólo secundariamente, o sólo "justo coatendido aún", cuando no "totalmente inatendido", aunque siempre aparece. Hay, justo, diversos modos especialmente inherentes a la atención en cuanto tal. Así, se distingue el grupo de los *modos de actualidad* respecto del modo de la *in-*

actualidad, de lo que llamamos puramente ausencia de atención, el modo del muerto tener algo en la conciencia, por decirlo así.[a]

Por otra parte, es claro que estas modificaciones no sólo son las de la vivencia misma en su contenido noético. sino que afectan también a sus *nóemas,* que representan del lado noemático —sin perjuicio del núcleo noemático idéntico— un género peculiar de caracteres. Se suele comparar la atención con una luz que alumbra. Lo atendido en sentido específico se encuentra dentro del cono de luz más o menos brillante, pero puede también retirarse a la penumbra y a la oscuridad plena. Por pobre que sea la imagen para expresar en detalle todos los modos que cabe fijar terminológicamente, es lo bastante expresiva para indicar los cambios en lo que aparece en cuanto tal. Este movimiento de la iluminación no altera lo que aparece en nada de su *sentido* propio, pero la claridad y oscuridad modifican a su vez sus modos de aparecer, que dirigiendo la mirada al objeto noemático se encuentran en él y pueden describirse.

Patentemente, no son estas modificaciones del nóema de tal índole que [b]consistan en un agregar a algo que permanece idéntico meros anejos extrínsecos; antes bien, se transforman de un cabo a otros los nóemas concretos, pues se trata de modos necesarios del de darse lo idéntico.

[c] Mejor mirada la situación, no consiste, sin embargo, en que el contenido noemático *total* caracterizado atencionalmente por el modo correspondiente (el *núcleo atencional,* por decirlo así) sea algo que se mantiene constantemente enfrente de cualesquiera modificaciones atencionales. Por el contrario, vista la situación por el lado noético, se revela que ciertas nóesis están condicionadas, sea necesariamente o de acuerdo con su determinada posibilidad, por modos de la atención y en especial por la atención positiva en sentido señalado. Todo "llevar a cabo un acto", el "tomar posición actualmente", por ejemplo, el "llevar a cabo" el decidir una duda, un rechazar, un poner un sujeto y un poner el predicado correspondiente, el llevar a cabo una valoración y una valoración "en vista de otra", el llevar a cabo una elección, etc. —todo esto supone atención positiva a[d] aquello relativamente a lo cual toma el yo posición. Pero esto no altera en nada la circunstancia de que la función de la mirada que se desplaza ensanchando y estrechando el espacio

en que se mueve significa *una dimensión* sui generis *de modificaciones noéticas y noemáticas correlativas*, cuya investigación esencial y sistemática entra en las tareas fundamentales de la fenomenología universal.

Las formas atencionales tienen en sus modos de actualidad por manera señalada el *carácter de la subjetividad*[a] y éste mismo cobran luego todas las funciones que resultan modalizadas justo por estos modos o que por su índole los suponen. El rayo de la atención se da como irradiando del yo puro y terminando en el objeto, dirigido hacia él o desviándose de él. El rayo no se separa del yo, sino que es y sigue siendo él un rayo del yo. El "objeto" queda alcanzado, es meta, está puesto sólo relativamente al yo (y por este mismo), pero no es él mismo "subjetivo". Un tomar posición que lleva en sí el rayo del yo es por ende un acto del yo mismo, el yo hace o padece, está libre o condicionado. El yo, así nos expresamos también, "vive" en tales actos. Este vivir no significa el ser de ninguna clase de "contenidos" en una corriente de éstos, sino una multiplicidad de modos describibles de cómo el yo puro de ciertas vivencias intencionales que tienen el modo general del *cogito* vive en ellas como el "ente libre" que él es. Pero la expresión "como el ente libre que él es" no quiere decir otra cosa que semejantes modos de vivir, del salir libremente de sí o del recogerse en sí, del espontáneo hacer, del experimentar algo por parte de los objetos, del padecer, etc. Lo que tiene lugar fuera del rayo del yo o del *cogito* en la corriente de las vivencias tiene un carácter esencialmente distinto, está fuera de la actualidad del yo y sin embargo, como ya hemos indicado antes, es inherente al yo en tanto es el campo de la potencialidad para los actos libres del yo.

Baste, como caracterización general de los temas noético-noemáticos que deben tratarse con sistemático rigor en la fenomenología de la atención.[1]

[1] La atención es un tema capital de la psicología moderna. En ninguna parte salta más a los ojos el carácter predominantemente sensualista de la última que en la manera de tratar este tema, pues ni siquiera la esencial relación entre la atención y la intencionalidad —este hecho fundamental de que la atención en general no es otra cosa que una especie fundamental de modificaciones *intencionales*— se ha puesto de relieve anteriormente nunca, hasta donde yo sé. Desde la aparición de las

§ 93. PASO A LAS ESTRUCTURAS NOÉTICO-NOEMÁTICAS DE LA ESFERA SUPERIOR DE LA CONCIENCIA

En la inmediata serie de consideraciones vamos a traer a cuenta estructuras de la esfera "superior" de la conciencia en las cuales, *dentro de la unidad de una vivencia concreta, están erigidas unas sobre otras varias nóesis* y, por tanto, los *correlatos noemáticos* son igualmente correlatos *fundados.* Pues *no hay ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente,* así dice la ley esencial que se verifica por todas partes.

También en las nóesis de grado superior —tomadas en su concreta integridad— se presenta en el contenido noemático un núcleo central, que es lo primero que prepondera y se impone, la "objetividad mentada en cuanto tal", la objetividad entre comillas, como lo pide la reducción fenomenológica. También aquí hay que tomar este nóema central en el modo de objetividad en que es justo nóema o algo consciente en cuanto tal. Después se ve también aquí que esta *objetividad de nueva índole* —pues la objetividad tomada en su modo se torna, con el nombre de sentido, como por ejemplo, en la investigación científica que le hemos dedicado, él mismo a su vez una objetividad, bien que de una dignidad peculiar— tiene sus modos de darse, sus "caracteres", sus múltiples modos de ser consciente en el pleno nóema de la respectiva vivencia noética o de la respectiva especie de vivencias. Naturalmente, también aquí tienen de nuevo que corresponder a todas las distinciones que se hagan en el nóema otras paralelas en la objetividad no modificada.

Es, además, cosa de un estudio fenomenológico más detallado fijar qué es lo que las leyes esenciales vinculan a los nóemas de

Investigaciones lógicas (cf. lo expuesto allí, II, Investigación II, §§ 22 *ss.*, pp 159-65, e Investigación V, § 19, p. 385), se habla, aunque sólo ocasionalmente y con dos palabras, de una relación entre la atención y la "conciencia de objetos", pero, prescindiendo de pocas excepciones (recuerdo las obras de Th. Lipps y A. Pfänder), de un modo que hace echar de menos la comprensión de que se trata del primero y radical *comienzo* de la doctrina de la atención y que el estudio ulterior debe hacerse dentro del marco de la intencionalidad, y no ciertamente como en seguida empírico, sino *primeramente* como eidético.

las cambiantes variedades de una especie fija (por ejemplo, la percepción) por obra de la especie y por obra de las variedades diferenciales. Pero la vinculación existe; en la esfera de las esencias no hay contingencias; todo está enlazado por relaciones esenciales, y en especial la nóesis y el nóema.

§ 94. LA NÓESIS Y EL NÓEMA EN EL DOMINIO DEL JUICIO

Consideremos como ejemplo sacado de esta esfera de esencias fundadas el *juicio predicativo.* El nóema del *juzgar,* esto es, de la vivencia concreta del juicio, es lo "juzgado en cuanto tal", pero esto no es otra cosa, o al menos en su núcleo capital no es otra cosa, que lo que solemos llamar simplemente *el juicio.*

Es necesario aquí, para apresar el pleno nóema, tomarlo realmente en la plena concreción noemática en que es consciente en el juzgar concreto. No hay que confundir lo juzgado con aquello sobre lo que se juzga. Si el juzgar se erige sobre la base de un percibir o de cualquier otro representarse simplemente "ponente", entra el nóema del representar en la plena concreción del juzgar (así como, justo, la nóesis de representación se convierte en una esencial parte integrante de la nóesis concreta del juzgar) y toma en él ciertas formas. Lo representado (en cuanto tal) recibe la forma del sujeto u objeto apofántico, etc. En gracia a la sencillez, prescindimos de la capa superior de la "expresión" verbal. Estos "objetos sobre los cuales", en especial los objetos-sujetos, son los *enjuiciados.* El todo sacado de ellos, *lo juzgado en conjunto,* y además tomado exactamente así, con las *características,* en el *modo de darse* en que es "consciente" en la vivencia, forma el *pleno correlato noemático,* el *"sentido"* (entendido con la mayor latitud) de la vivencia del juzgar. Dicho más cabalmente, es el "sentido en el cómo de su modo de darse", en la medida en que nos encontramos con éste en aquél como carácter suyo.

Pero no hay que pasar por alto la reducción fenomenológica, que requiere de nosotros, si es que queremos obtener justo el puro nóema de nuestra vivencia del juzgar, el "colocar entre paréntesis" el pronunciar el juicio. Si así lo hacemos, se alzan frente a frente en su pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia del juzgar, o como vamos a expresarlo

ahora, *la nóesis de juzgar apresada concretamente como esencia, y el nóema de juicio* correspondiente, necesariamente unido con ella, esto es, el *"juicio pronunciado" en cuanto eidos*, y también en su pureza fenomenológica.

Los psicologistas encontrarán aquí un obstáculo a cada paso, estando ya nada inclinados a distinguir entre el juzgar como vivencia empírica y el juicio como "idea", como esencia. Esta distinción ya no ha menester para nosotros de fundamentación. Pero también quien la admite será alcanzado. Pues se requiere de él reconocer que con esta sola distinción no se sigue, en absoluto, bastante, y que es menester fijar aún otras ideas que entran en la esencia de la intencionalidad del juzgar por dos distintos lados. Es necesario que se reconozca ante todo que aquí, como en todas las vivencias intencionales, deben distinguirse en principio los dos lados, de la nóesis y del nóema.

Hay que hacer aquí la observación crítica de que los conceptos de esencia "intencional" y esencia "cognoscitiva", fijados en las *Investigaciones lógicas*,[1] son sin duda correctos, pero susceptibles todavía de una segunda interpretación, dado que en principio pueden entenderse como expresiones no sólo de esencias noéticas, sino también de esencias noemáticas, y que la concepción noética, tal como allí se desarrolló unilateralmente, no es justamente la que debe entrar en consideración para la formación del concepto de juicio lógico-puro (o sea, del concepto que requiere la lógica pura en el sentido de la *mathesis* pura, en oposición al concepto noético de juicio de la noética lógica normativa). La distinción entre el *pronunciar un juicio* y el *juicio pronunciado*, que se impone ya en el habla corriente, puede servir de exacto índice, a saber, de que a la vivencia del juzgar corresponde *correlativamente* el juicio puro y simple como nóema.

Justo éste es lo que habría que entender por el "juicio" o la *proposición en sentido lógico-puro* —sólo que la lógica pura no se interesa por el nóema en la plenitud de su contenido, sino por él en tanto se lo concibe determinado exclusivamente por una esencia más estrecha, a cuya determinación más precisa ha mostrado el camino el intento de distinción de las *Investiga-*

1 Cf. *Investigaciones lógicas*, II[1], Investigación v, § 21, pp. 321 ss.

ciones lógicas acabado de mencionar. Si queremos, partiendo de una determinada vivencia del juzgar, obtener el pleno nóema, necesitamos tomar, como antes se dijo, "el" juicio exactamente tal como conscientemente en esta vivencia, mientras que en las consideraciones lógico-formales va mucho más allá la identidad "del" juicio. Un juicio evidente, *S* es *P*, y "el mismo" juicio ciego, son noemáticamente distintos, pero idénticos en un núcleo de sentido que es lo único determinante para la consideración lógico-formal. Es una distinción semejante a la ya tocada entre el nóema de una percepción y el de una representación paralela, que se representa el mismo objeto, con un contenido determinado exactamente igual, con la misma característica (como "siendo cierto", "siendo dudoso", etc.). Las especies de actos son distintas, y por lo demás queda todavía un gran espacio libre para distinciones fenomenológicas —pero el qué noemático es idéntico. Añadimos aún que a la idea de juicio caracterizada hace un instante como constituyendo el concepto fundamental de la lógica formal (la disciplina de la *mathesis universalis* referente a las significaciones predicativas), se halla correlativamente enfrentada la idea noética "el juicio" en un segundo sentido, a saber, entendida como el juzgar en general, con universalidad eidética y determinada puramente por la forma. Es el concepto fundamental de la teoría noético-formal de la legitimidad del juzgar.[1]

[1] En lo tocante al concepto del "juicio en sí", "proposición en sí" de Bolzano, por la exposición de la *Wissenschaftslehre* se puede ver que Bolzano no llegó a ponerse en claro el verdadero sentido de su innovadora concepción. No vio nunca que aquí se está delante de *dos* interpretaciones posibles en principio y ambas susceptibles de ser designadas como "juicio en sí": lo específico de la vivencia del juzgar (la idea *noética*) y la idea *noemática* correlativa de la anterior. Sus descripciones y explicaciones son equívocas. Lo que tenía a la vista era —aunque un giro ocasional (cf. l. c., I, p. 95, la cita accesoria de la *Denklehre* de Mehmel) parece hablar en contra—, como matemático orientado hacia el objeto, en todo caso el concepto noemático. Tenía éste a la vista exactamente como el aritmético tiene a la vista el número a —proyectado como está sobre las operaciones con los números, pero no sobre los problemas fenomenológicos de la relación entre el número y la conciencia del número. La fenomenología fue aquí, en la esfera lógica, como en general, algo completamente extraño al gran lógico. Esto no puede menos de ser claro para todo el que haya estudiado realmente la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, que por desgracia se ha vuelto

Todo lo que acabamos de exponer es válido también para otras vivencias noéticas, como, por ejemplo, según se comprende de suyo, para todas las que están emparentadas por su esencia con los juicios en cuanto certezas predicativas: así, las correspondientes presunciones, conjeturas, dudas y también rechazos; pudiendo la concordancia ir tan lejos, que en el nóema se presente un contenido de sentido idéntico en todos los casos, sólo que provisto de distintas "características". *El mismo "S es P"*, como *núcleo noemático,* puede ser *"contenido"* de una certeza, de un presumir como posible o de un conjeturar, etc. En el nóema no se halla el "*S* es *P*" solo; sino que, tal cual el pensamiento lo destaca en aquél como contenido, es algo no independiente; es consciente, según los casos, en cambiantes características, de que no puede prescindir el pleno nóema: es consciente con el carácter de lo "cierto" o de lo "posible", de lo "probable", de lo "nulo", etc., caracteres a todos los cuales competen las comillas modificantes y que están coordinados como correlatos especialmente a los elementos noéticos de la vivencia que son el tener por posible, por probable, por nulo, etc.

Se separan, por ende, como se ve a la vez, dos conceptos fundamentales de *"contenido del juicio"*, e igualmente de contenido de la conjetura, contenido de la pregunta, etc. No raramente usan los lógicos la expresión de contenido del juicio de tal suerte que lo mentado es patentemente (aunque sin la distinción tan necesaria) el concepto noético o lógico-noemático de juicio, los dos conceptos que hemos caracterizado anteriormente. A ellos corren paralelos, y como se comprende de suyo sin coincidir jamás con ellos ni entre sí, los correspondientes pares de conceptos en las conjeturas, las preguntas, las dudas, etc. Pero *aquí* se tiene como resultado un segundo sentido del contenido del juicio —el de un "contenido" que el juicio puede tener de idén-

tan rara, y además no esté inclinado a confundir toda labor de aclaración de conceptos eidéticos fundamentales —la labor fenomenológica ingenua— con una labor fenomenológica. Habría entonces que ser tan consecuente como para llamar fenomenólogo a todo matemático creador de conceptos, digamos, a un G. Cantor en vista de su genial determinación de los conceptos fundamentales de la teoría de conjuntos, e igualmente, en conclusión, al desconocido creador de los conceptos geométricos fundamentales en la aurora de la Antigüedad.

ticamente *común* con una conjetura (o un conjeturar), con una pregunta (o un preguntar) y otros nóemas de actos o nóesis.

§ 95. LAS DISTINCIONES ANÁLOGAS EN LA ESFERA DEL SENTIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD

Análogas consideraciones son válidas, como fácilmente se convence uno de ello, para la esfera del sentimiento y de la voluntad, para las vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, obrar; todas éstas son vivencias que contienen capas intencionales múltiples y con frecuencia sumamente múltiples, tanto noéticas cuanto, correlativamente, noemáticas.

Estas capas son, dicho en términos generales, de tal suerte que las superiores del fenómeno total pueden desaparecer sin que cese lo restante de ser una vivencia intencional concretamente íntegra,[a] y también, a la inversa, una vivencia concreta puede acoger una nueva capa total noética; como cuando, por ejemplo, [b]se sobrepone a una representación concreta un elemento no independiente de "valorar" o, a la inversa, debe desaparecer de nuevo.[c]

Cuando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda una capa de valorar que lo recubre por entero, tenemos en el *todo de fundamentación,* designado, por su plano más alto, vivencia concreta de valoración, *distintos nóemas o sentidos.* Lo percibido en cuanto tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido *de éste.* Necesitamos, por consiguiente, distinguir los objetos, cosas, cualidades, relaciones que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas, de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y por otro lado, los objetos que son los valores mismos, las relaciones mismas, o las modificaciones noemáticas que les corresponden; y luego, en general, los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta.

A título de aclaración, obsérvese, ante todo, que para mayor rigor hacemos bien (aquí y en todos los casos análogos) en introducir términos relativos y distintivos a fin de mantener mejor separados el objeto valioso y el objeto-valor, la relación

valiosa y la relación-valor, la cualidad valiosa y la cualidad-valor (lo que [en alemán] tiene todavía un doble sentido). Hablamos de la mera "cosa" que es valiosa, que tiene carácter de valor. *valiosidad*; y, enfrente, del *valor concreto* o el *objeto-valor* mismo. Igual y paralelamente, de la *mera relación* o de la *mera situación* y de *la relación de valor* o de la *situación de valor*, allí donde el valorar tiene por base fundante la conciencia de una relación. El objeto-valor implica su cosa, aportando como nueva capa objetiva la *valiosidad*. La relación de valor entraña la mera relación perteneciente a ella: la cualidad-valor, igualmente, la cualidad de la cosa y encima la valiosidad.

Hay que distinguir aquí entre el objeto-valor pura y simplemente y el *objeto-valor entre comillas* que entra *en el nóema*. Así como al percibir le hace frente lo percibido en cuanto tal, en un sentido que excluye la cuestión de la verdad de lo percibido, de igual manera al valorar lo valorado en cuanto tal, y nuevamente de tal suerte que no es cuestión del ser del valor (de la entidad valorada *ni* de su ser un valor en verdad). Para apresar el nóema hay que desconectar todas las posiciones actuales. Y hay que observar bien, de nuevo, que al *pleno* "sentido" del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor; y que el objeto-valor entre comillas no es, sin más. el pleno nóema.

Igualmente las distinciones hechas se despliegan en la *esfera de la voluntad.*

Por un lado tenemos el *resolvernos* que llevamos a cabo en su caso, con todas las vivencias que requiere como base y que, tomado en su concreción, encierra en sí. El resolverse implica una gran variedad de elementos noéticos. A las posiciones de la voluntad les sirven de base posiciones de valores, posiciones de cosas, etc. Por otro lado encontramos la *resolución*, como una especie peculiar de objeto perteneciente específicamente al dominio de la voluntad y que está fundado patentemente en otros objetos noemáticos de aquellos otros dominios. Si, como fenomenólogos, desconectamos todas nuestras posiciones, le queda de nuevo al fenómeno de la voluntad, como vivencia intencional fenomenológicamente pura, *"lo querido en cuanto tal"*, como un *nóema peculiar al querer: la "mención de la voluntad"*; y le queda exactamente tal como es "mención" en esta voluntad

(en su esencia plena), y con todo aquello que resulta querido y hacia lo cual se tiende.

Acabamos de decir "mención". Esta palabra se adelanta aquí por todas partes, lo mismo que las palabras "sentido" y "significación". Al *mentar* responde la *mención,* al *significar* la *significación.* Sin embargo, están todas estas palabras cargadas con tantos equívocos por obra de la tradición —y no en último término también con aquellos que proceden del deslizarse a las capas correlativas cuya separación científica debe practicarse con todo rigor—. que está en su lugar la mayor cautela por respecto a ellas. Nuestras consideraciones se mueven ahora dentro del más amplio ámbito del género esencial "vivencia intencional". Mas el hablar de "mentar" se limita normalmente a esferas más estrechas, pero que funcionan a la vez como capas básicas de los fenómenos de las esferas más anchas. Como término técnico, sólo para estas esferas más estrechas podrá, por ende, entrar en consideración la palabra, lo mismo que las expresiones emparentadas con ella. Para los fenómenos más generales nos prestan seguramente mejores servicios nuestros nuevos términos y los análisis que hemos hecho de ejemplos.

§ 96. TRÁNSITO A LOS CAPÍTULOS ULTERIORES. OBSERVACIONES FINALES

Hemos puesto tanto cuidado en hacer en general la distinción entre nóesis (esto es, la vivencia intencional concretamente íntegra, señalando especialmente sus componentes noéticos), porque el apresarla y dominarla es para la fenomenología de la mayor importancia, e incluso literalmente decisiva para fundamentarla justamente. A primera vista parece tratarse de algo comprensible de suyo: toda conciencia es conciencia de algo y los modos de la conciencia son muy variados. Pero al acercarnos a los fenómenos, experimentamos grandes dificultades. Conciernen éstas a la comprensión del modo de ser del nóema, a la forma en que éste "entraría" en la vivencia, sería "consciente" en ella. Conciernen muy especialmente a la pulcra distinción entre lo que es cosa de la vivencia misma como ingrediente de ella y lo que es cosa del nóema, lo que debe atribuirse a éste como propio de él. También la justa articulación de las estructuras paralelas

de la nóesis y el nóema deparará todavía bastantes dificultades. Aun después de haber llevado ya felizmente a cabo una buena porción de importantes distinciones relativas a semejantes estructuras en las representaciones y los juicios, en los que primero se ofrecen, y por respecto a los cuales se encuentra en la lógica un trabajo previo muy valioso, pero ni con mucho suficiente, todavía se necesita de algún esfuerzo de autosuperación para no contentarse con postular y afirmar, sino hacer que se den real y claramente las distinciones paralelas en los actos del sentimiento y la voluntad.

No puede tratarse aquí, dentro del curso de nuestras meditaciones meramente iniciales, de desarrollar sistemáticamente trozos de la fenomenología. Con todo, requieren nuestros objetivos penetrar en las cosas más hondo que hasta aquí y esbozar los comienzos de semejantes investigaciones. Ello es necesario para poner las estructuras noético-noemáticas tan en claro, que pueda resultar comprensible su significación para los problemas y los métodos de la fenomenología. Una Idea detallada de la fecundidad de la fenomenología, de la magnitud de sus problemas, de la índole de su proceder, sólo puede adquirirse pisando realmente dominio tras dominio y haciendo visibles los vastos problemas inherentes a ellos. Pero pisar realmente cada uno de esos dominios y sentirlo como un firme campo de labranza, sólo es posible llevando a cabo deslindes y aclaraciones fenomenológicas, únicamente con los cuales puede resultar comprensible también el sentido de los problemas que hay que resolver aquí. Rigurosamente a este estilo se sujetarán nuestros subsiguientes análisis y planteamiento de problemas, como en parte ya lo han hecho los practicados hasta aquí. Nos mantenemos tan sólo dentro de esferas limitadas, por multiformes que puedan parecerle al neófito las materias tratadas. Naturalmente, preferimos lo que está relativamente más cerca de las puertas de la fenomenología y lo que es absolutamente necesario para poder seguir grandes líneas generales, sistemáticas. Difícil es *todo*, todo requiere un penoso concentrarse en los datos de la intuición esencial específicamente fenomenológica. "Camino real", no lo hay en la fenomenología, ni por tanto tampoco en la filosofía. Hay sólo *uno*, el que traza la esencia propia de éstas.

Finalmente, hagamos aún la siguiente observación. La fenomenología se presenta en nuestra exposición como una ciencia *incipiente*. Cuánto de los resultados de los análisis intentados aquí resultará definitivo, sólo puede decirlo el futuro. Con seguridad que más de una cosa de las que hemos descrito aquí habría que describirla *sub specie aeterni* de otra manera. Pero a una cosa podemos y debemos aspirar, a describir a cada paso fielmente lo que en realidad vemos desde nuestro punto de vista y después del estudio más serio. Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que *tenía* que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias, lo cual, por ser fiel reproducción de lo visto, conservará por siempre su valor, aunque nuevas exploraciones requerirán nuevas descripciones con múltiples correcciones. Con semejante espíritu queremos ser en adelante un fiel expositor de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.

CAPÍTULO IV

SOBRE LOS PROBLEMAS DE LAS ESTRUCTURAS NOÉTICO-NOEMÁTICAS

§ 97. LOS ELEMENTOS HYLÉTICOS Y NOÉTICOS COMO INGREDIENTES DE LAS VIVENCIAS, LOS COMPONENTES NOEMÁTICOS COMO NO INGREDIENTES

En el capítulo anterior, al introducir la distinción entre lo noético y lo noemático, usamos los términos de *análisis de ingredientes* y *análisis intencional*. Partamos de aquí. Una vivencia fenomenológica pura tiene sus componentes en el sentido de ingredientes. Limitémonos, en gracia a la sencillez, a vivencias noéticas del grado inferior, o sea, a aquellas cuya intencionalidad no es un complejo de varias capas noéticas erigidas unas sobre otras, como aquellas cuya existencia comprobamos en los actos del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad.

Puede servirnos de ejemplo una percepción sensible, la simple percepción de un árbol que tenemos, al mirar al jardín,

cuando contemplamos en un acto de conciencia dotado de unidad este árbol que está ahí, que ahora está quieto y luego aparece movido por el viento, y que también se exhibe en muy diversos modos de aparecer a medida que, cambiando nosotros de posición en el espacio, lo contemplamos fijamente, digamos acercándonos a la ventana o alterando simplemente la posición de la cabeza o de los ojos, a la vez que hacemos, ya más tensa, ya menos, la acomodación, etc. La unidad de *una* percepción puede de esta forma abrazar una gran multiplicidad de modificaciones que, en cuanto contempladores en la actitud natural, atribuimos, ora al objeto real como alteraciones *suyas*, ora a una relación real en todos sentidos con nuestra subjetividad psicofísica real en el estricto y, en último término, a esta misma. Pero ahora se trata de describir lo que queda de la percepción, como residuo fenomenológico, cuando la reducimos a la "inmanencia pura", y *lo que debe considerarse como ingrediente de la vivencia pura* y lo que no. Y esto quiere decir llegar a ver con toda claridad cómo a la esencia de la vivencia de percepción en sí misma es inherente el "árbol percibido en cuanto tal", o lo que es lo mismo, el pleno nóema, que no resulta afectado por la desconexión de la realidad del árbol mismo, ni del mundo entero; y cómo, por otra parte, este *nóema* con su "árbol" entre comillas *no está más contenido como ingrediente en la percepción que el árbol de la realidad.*

¿Qué encontramos de ingrediente en la percepción como vivencia pura, de contenido en ella en la misma forma que en un todo sus partes, sus fragmentos y sus notas que no son fragmentos? Hemos puesto de relieve ya ocasionalmente algunos de estos auténticos ingredientes bajo los nombres de ingredientes *materiales y noéticos.* Contrastémoslos con los factores noemáticos.

El color del tronco del árbol, consciente puramente como el percibido, es exactamente "el mismo" que aquel que antes de la reducción fenomenológica teníamos por el del árbol real (al menos, en cuanto hombres "naturales" y antes de la intrusión de conocimientos físicos). *Este* color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como ingrediente a la vivencia de percepción, aun cuando también en ésta encontramos "algo de color", a saber, la "sensación de color", el elemento

hylético de la vivencia concreta en el que se "matiza" el color noemático u "objetivo".

Pero el color que se matiza es uno y el mismo color noemático, del cual se tiene, pues, conciencia, en la unidad continua de una mudable conciencia perceptiva, *como* siendo un color idéntico, que en sí no ha mudado, a pesar de toda la continua multiplicidad de sensaciones de color. Vemos un árbol que no ha mudado de color —del suyo, el color del árbol—, mientras que las posiciones de los ojos, las orientaciones relativas cambian muy diversamente, la mirada peregrina sin cesar por el tronco y las ramas, mientras que a la vez nos acercamos y así hacemos fluir de diverso modo la vivencia de percepción. Si llevamos a cabo la reflexión sobre las sensaciones, la que se dirige a los matices, apresamos éstos como datos evidentes, y con perfecta evidencia podemos, cambiando de actitud y la dirección de la atención, ponerlos entre sí y con las correspondientes notas objetivas en relación, reconociendo su correspondencia y viendo sin más, por ejemplo, que el color fijo de una cosa y los colores en que se matiza se co[n]ducen como la "unidad" de una continua "multiplicidad".

Llevando a cabo la reducción fenomenológica llegamos incluso a la evidencia esencial y general de que el objeto árbol *sólo* puede aparecer en una percepción *en general* como determinado *objetivamente* tal cual aparece en ella, *cuando* los elementos hyléticos (o en el caso de que se trate de una serie continua de percepciones —cuando las continuas variaciones hyléticas) sean justo los que son y no otros. Esto implica, pues, que toda alteración del contenido hylético de la percepción, si no llega a suprimir precisamente la conciencia perceptiva, no puede menos de tener por resultado como mínimo el que lo que aparece se vuelva algo objetivamente "distinto", sea en sí mismo, sea en la orientación que corresponde a su manera de aparecer, etcétera.

Con todo esto es también absolutamente indudable que la "unidad" y la "multiplicidad" pertenecen aquí a *dimensiones totalmente diversas*: todo lo hylético pertenece a la vivencia concreta como *ingrediente*; en cambio, lo que en ello como múltiple se "exhibe" o "matiza", pertenece al *nóema*.

ª Pero las materias están, dijimos ya antes, "animadas" por elementos noéticos: (mientras el yo no está vuelto a ellas, sino al objeto) experimentan "apercepciones", se les "da sentido"; todo lo cual apresamos en ellas y con ellas en la reflexión. El resultado a este respecto es que no sólo los elementos hyléticos (las sensaciones de color, sonido, etc.), sino también las apercepciones animadoras —o sea *ambas clases de cosas a una*: también el *hacer aparecer* el color, el sonido y cualquier cualidad del objeto— pertenecen como "ingredientes" a la vivencia.

Es, pues, cierto en general lo siguiente: en sí misma es la percepción percepción de *su* objeto, y a cada componente que en este último destaca la descripción de dirección "objetiva" corresponde un ingrediente de la percepción; pero, bien entendido, sólo en tanto la descripción se atiene fielmente al objeto *tal como* este mismo "está ahí" en *esta* percepción. Todos estos componentes noéticos tampoco podemos señalarlos si no es recurriendo al objeto noemático y sus notas, diciendo *verbi gratia* conciencia, o más precisamente conciencia perceptiva, *del* tronco de un árbol, del color del tronco, etcétera.

Por otra parte, mostraron nuestras reflexiones que la unidad de los ingredientes hyléticos y noéticos de la vivencia es una unidad totalmente distinta de la unidad de las partes integrantes del nóema "consciente en la anterior"; y también de la unidad que une todos aquellos ingredientes de la vivencia con aquello que mediante ellos y en ellos se hace consciente como nóema. Lo *"constituido trascendentalmente"* "por medio" de las funciones noéticas "sobre la base" de las vivencias materiales es sin duda algo "dado", y si describimos fielmente en una intuición pura la vivencia y lo consciente noemáticamente en ella, es algo dado *evidentemente;* mas no por ello deja de pertenecer a la vivencia en un sentido completamente distinto de aquel en que le pertenecen sus ingredientes o elementos constitutivos propiamente tales.

El designar la reducción fenomenológica e igualmente la esfera de las vivencias puras como "trascendentales", descansa justo en que en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas *por una necesidad esencial inmanente*, es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determi-

nable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente, y que ésta es la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente. La reducción "trascendental" practica la ἐποχή con respecto a la realidad; pero a aquello que de ésta le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que les es propia, y por ende la forma en que lo real en sentido estricto es consciente en la conciencia y, en especial, se da en ella. El conocimiento de que aquí se trata exclusivamente de *relaciones eidéticas*, o sea, absolutamente necesarias, abre a la investigación un gran campo, el de las relaciones esenciales entre lo noético y lo noemático, entre vivencia de la conciencia y correlato de la conciencia. Pero este último concepto esencial incluye la objetividad consciente en cuanto tal y a la vez las formas en que se presenta como "mentado" o "dado" lo noemático. Dentro de nuestra esfera de ejemplos brota ante todo la universal evidencia de que la percepción no es un vacío tener presente el objeto, sino que es inherente (*a priori*) a la esencia propia de la percepción tener "su" objeto, y tenerlo como unidad de *cierto* complejo noemático, que para otras percepciones del "mismo" objeto es siempre distinto, pero siempre esencialmente determinado; o que a la esencia del objeto del caso, determinado objetivamente de tal o cual manera, es inherente ser noemático en percepciones de la índole descrita y sólo poder serlo en ellas, etcétera [a]

§ 98. MODOS DE SER DEL NÓEMA. MORFOLOGÍA DE LAS NÓESIS. MORFOLOGÍA DE LOS NÓEMAS

Pero aún son menester importantes complementos. Ante todo es muy de advertir que todo pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes o a la reflexión de dirección enteramente distinta que analiza su nóema, da origen a nuevos fenómenos, y por tanto incurriríamos en muchos errores si confundiésemos los nuevos fenómenos, que en cierto modo son transformaciones de los antiguos, con éstos, y atribuyésemos a los primeros lo que haya de ingrediente o de noemático en los

últimos. Así, no se quiere decir, por ejemplo, que los contenidos materiales, digamos los contenidos de color que matizan, se hallen en la vivencia de percepción exactamente lo mismo que se hallan en la vivencia que analiza la anterior. En ésta se hallaban, para citar sólo un punto, contenidos como ingredientes, pero no estaban percibidos, no aprehendidos como objetos. En cambio, en la vivencia que analiza la anterior son objetos puntos a que se dirigen las funciones noéticas y que no figuraban antes como tales. Aun cuando estas materias siguen ejerciendo sus funciones de exhibición, estas últimas han experimentado un cambio esencial (un cambio perteneciente a otras dimensiones). Es cosa que se expondrá aún más adelante. Es patente que esta distinción entra esencialmente en cuenta para el método fenomenológico.

Tras esta observación, dirigimos nuestra atención a los siguientes puntos, pertenecientes a nuestro tema especial. Antes que nada, toda vivencia es de tal forma que existe en principio la posibilidad de volver la mirada a ella y a sus ingredientes, e igualmente, en la dirección opuesta, al nóema, digamos, al árbol visto en cuanto tal. Lo dado en esta dirección de la mirada sin duda es, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente *no-independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su *"percipi"* —sólo que esta afirmación es válida en cualquier sentido menos en el de Berkeley, ya que aquí el *percipi* no contiene el *esse* como ingrediente.

Esto es transportable, naturalmente, a la consideración eidética: el eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación *eidética*. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de la conciencia en tal o cual de sus *formas*, que es conciencia de él.

Pero, a pesar de esta no-independencia, permite el nóema que se le considere por sí, se le compare con otros nóemas, se indaguen sus posibles transformaciones, etc. Cabe esbozar una *morfología universal y pura de los nóemas*, a la que se opondría correlativamente una universal y no menos pura *morfología de las vivencias noéticas concretas* con sus componentes *hyléticos y específicamente noéticos.*

Naturalmente, estas dos morfologías no estarían entre sí *en modo alguno* en la relación, por decirlo así, de dos espejos en-

frentados o tal que de cada una de ellas se pasase a la otra con un simple cambio de signo, *verbi gratia* sustituyendo un nóema cualquiera. *N*, por "conciencia de *N*". Esto resulta ya de lo que expusimos mas arriba respecto a la correspondencia entre las cualidades unas del *nóema*-cosa y las multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa.[a]

Pudiera parecer que otro tanto fuese necesariamente válido también por respecto a los elementos específicamente *noéticos*. Cabría en especial apelar a aquellos elementos que hacen que una compleja multiplicidad de datos hyléticos, digamos de color o táctiles, vengan a ejercer la función de matizar múltiplemente una y la misma cosa objetiva. Basta recordar que en las materias mismas no está, por su esencia, inequívocamente diseñada la referencia a la unidad objetiva, antes bien, el mismo complejo de materias puede experimentar variadas apercepciones que pasen unas a otras a saltos, discontinuamente, y en que por ende resulten conscientes *diversas* objetividades. ¿No resulta con esto ya claro que *en las apercepciones animadoras mismas*, como elementos de las vivencias, hay *diferencias esenciales*, o que se diferencian con los matices o escorzos a los que siguen y animando a los cuales constituyen un "sentido"? Por tanto, podría sacarse esta conclusión: existe sin duda un *paralelismo* entre la nóesis y el nóema, pero de tal suerte, que las estructuras correspondientes tienen que describirse *por ambos lados* y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades "constituyentes". La conciencia que une "funcionalmente" lo múltiple y constituye a la vez la unidad *nunca* muestra de hecho[b] identidad cuando se da la identidad del "objeto" en el correlato noemático. Cuando, por ejemplo, diversos cortes de una percepción duradera y constituyente de la unidad de una cosa muestran algo idéntico, este árbol invariablemente en el sentido de esta percepción —que ahora se da en esta orientación, luego en aquella, ahora por delante, en seguida por detrás, y en lo que respecta a las cualidades visualmente aprehendidas de una porción, primero indistinta e indeterminadamente, más adelante distinta y determinadamente, etc.— el objeto con que nos encontramos en el nóema es consciente como es en los distintos cortes de su duración inma-

nente una conciencia idéntica, es sólo una conciencia ligada, una, sin solución de continuidad.

Con todo cuanto hay de justo en lo dicho, no son, empero, las conclusiones sacadas enteramente correctas, como quiera que en estas difíciles cuestiones es siempre imperiosa la mayor cautela. Los paralelismos aquí existentes —y hay *varios* de ellos, los cuales con demasiada facilidad se mezclan unos con otros— están afectados de grandes dificultades todavía muy menesterosas de aclaración. Necesitamos tener cuidadosamente a la vista la distinción entre las vivencias noéticas concretas, las vivencias junto con sus elementos hyléticos, y las nóesis puras o meros complejos de elementos noéticos. Y necesitamos mantener bien distinguidos el pleno nóema y, por ejemplo en el caso de la percepción, el "objeto que aparece en cuanto tal". Si tomamos este "objeto" y todos sus "predicados" objetivos —las modificaciones noemáticas de los predicados de la cosa percibida puestos pura y simplemente como reales en la percepción normal— es aquél y son estos predicados sin duda unidades frente a las multiplicidades de las vivencias de conciencia constituyentes (las nóesis concretas). Pero también son unidades de multiplicidades *noemáticas*. Así lo reconocemos tan pronto como hacemos entrar dentro del círculo de nuestra atención las características noemáticas del "objeto" noemático (y de sus "predicados"), que hasta aquí hemos malamente descuidado. Así, es cierto, por ejemplo, que el color que aparece es una unidad frente a las multiplicidades *noéticas* y en especial de tales caracteres noéticos de apercepción. Pero una investigación más detallada revela que a todos los cambios de estos caracteres corresponden otros *noemáticos* paralelos, si no en el "color mismo", que sigue apareciendo siempre, sí en sus cambiantes "modos de darse", por ejemplo, en la "orientación relativamente a mí" en que aparece. Así, pues, en las "características" noemáticas se reflejan en general otras noéticas.

Cómo es éste el caso, tendrá que ser un tema de amplios análisis, y no simplemente para la esfera de la percepción tomada aquí por ejemplo. Hemos de analizar unas tras otras las distintas formas de conciencia con sus múltiples caracteres noéticos, para estudiar especialmente los paralelismos noético-noemáticos.

Pero persuadámonos por adelantado de que el *paralelismo entre la unidad del objeto noemático "mentado" de tal o cual manera,* del objeto que tenemos en la "mente", y de las *formas de conciencia constituyentes* (*"ordo et connexio rerum —ordo et connexio idearum"*) *no debe confundirse con el paralelismo de la nóesis y el nóema,* en especial entendido como paralelismo de los caracteres noéticos y de los correspondientes caracteres noemáticos.

A este último paralelismo se refieren las consideraciones que ahora siguen.

§ 99. EL NÚCLEO NOEMÁTICO Y SUS CARACTERES EN LA ESFERA DE LAS PERCEPCIONES Y LAS REPRESENTACIONES

Nuestra tarea es, pues, ensanchar considerablemente el círculo de lo que se ha señalado en las dos series paralelas de los procesos noéticos y noemáticos, para alcanzar el pleno nóema y la plena nóesis. Lo-que-hasta aquí tuvimos preferentemente a la vista, cierto que sin sospechar aún qué grandes problemas encerraba, era sólo un núcleo central y ni siquiera deslindado inequívocamente.

Recordamos ante todo aquel "sentido objetivo" con que nos encontramos más arriba,[1] al comparar nóemas de representaciones *heterogéneas,* de percepciones, recuerdos, representaciones por medio de "imágenes", etc., como algo susceptible de ser descrito con puras expresiones objetivas, y hasta con expresiones idénticas e intercambiables en el caso límite favorablemente elegido, de un objeto, por ejemplo, un árbol, perfectamente igual, igualmente orientado, en todo respecto igualmente aprehendido, que se exhibe en la percepción, en el recuerdo, en una "imagen", etc. Frente al idéntico "árbol que aparece en cuanto tal", con la idéntica forma "objetiva" de su aparecer, quedan las diferencias del *modo de darse,* variable o cambiante de una forma de intuición a otra y según las restantes formas de representárselo.

Lo idéntico es consciente una de las veces *"originariamente",* otra *"en el recuerdo",* una tercera *"en una 'imagen'"*. Pero estas

[1] Cf. *supra,* § 91, p. 221.

expresiones designan *caracteres del "árbol que aparece en cuanto tal"*, con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. *No se trata,* pues, de *"modos de la conciencia"* en el sentido de elementos noéticos, sino de *modos* en que se da *aquello mismo que es consciente y en cuanto tal.* Como caracteres *de* lo "ideado", por decirlo así, son ellos mismos "ideados" y no ingredientes.

En un análisis más exacto se advierte que los caracteres puestos por ejemplo no pertenecen a *una* serie.

Por un lado tenemos la simple modificación *reproductiva*, la simple representación, que *por su propia esencia se da,* harto notablemente, *como modificación de algo distinto de ella.* La representación remite por su propia esencia fenomenológica a la percepción, por ejemplo, el acordarse de algo pasado implica, como ya advertimos anteriormente, el "haber percibido"; así, pues, en cierto modo es la "correspondiente" percepción (percepción del mismo núcleo de sentido) consciente en el recuerdo, pero sin embargo no está contenida realmente en él. El recuerdo es, justo por su propia esencia, "modificación de" una percepción. *Correlativamente,* se da, lo caracterizado como pasado, en sí mismo como algo que "ha sido presente"; así, pues, como una modificación del "presente", que, sin modificación, es justo el "originario", el "presente en persona" de la percepción.

Por otro lado, pertenece la modificación de la *representación por medio de una "imagen"* a otra serie de modificaciones. Ésta representa "por medio de" una "imagen". Pero la "imagen" puede ser algo que aparezca originariamente, por ejemplo, la "imagen" "pintada" (no la *cosa* "pintura", aquella de la que se dice, por ejemplo, que cuelga de la pared)[1] que aprehendemos perceptivamente. Pero la "imagen" puede ser también algo que aparezca reproductivamente, como cuando tenemos representaciones de "imágenes" en el recuerdo o en la libre fantasía.

A la vez se observa que los caracteres de esta nueva serie no sólo se refieren retroactivamente a los de la primera, sino también que suponen ciertos complejos. Esto último, en vista de la distinción entre "imagen" y "modelo", inherente noemáti-

[1] Cf. sobre esta distinción más *infra,* § 111, p. 262.

camente a la esencia de esta conciencia. Se ve también en que aquí el nóema encierra en sí siempre un *par* de caracteres en referencia mutua, aunque pertenecientes a distintos objetos de la representación en cuanto tales.

Finalmente, un tipo cercano y sin embargo nuevo de caracteres noemáticos modificadores (a los que, como siempre, corresponden otros noéticos paralelos) nos lo ofrecen las *representaciones por medio de signos*, con su *análoga* oposición del *signo y lo significado*, en las cuales figuran de nuevo complejos de representaciones y, como correlatos de su peculiar unidad en cuanto representaciones por medio de signos, *pares* de características noemáticamente complementarias en pares de objetos noemáticos.

También se observa que así como la "imagen", en sí, de acuerdo con su sentido de "imagen", se da como modificación *de* algo, que sin esta modificación estaría allí en persona o como algo representado en sí mismo, exactamente igual se da el "signo", tan sólo simplemente a su modo, como modificación de algo.

§ 100. GRADOS DE LAS REPRESENTACIONES ORDENADOS SEGÚN LEYES ESENCIALES Y MANIFIESTAS EN LA NÓESIS Y EL NÓEMA

Todos los tipos de modificaciones de las representaciones tratados hasta aquí son susceptibles de grados cada vez más altos, de tal suerte que las intencionalidades se montan *gradualmente* unas sobre otras en la nóesis y el nóema, o más bien, *se encajan unas en otras* de un modo *sui generis.*

Hay *simples representaciones*, simples modificaciones de percepciones, pero hay también *representaciones de segundo, tercero y esencialmente de cualquier grado.* De ejemplo pueden servirnos los recuerdos "de" recuerdos. Viviendo en el recuerdo "llevamos a cabo" un complejo de vivencias en el modo de la representación. De ello nos convencemos reflexionando "en" el recuerdo (lo que es, por su parte, la modificación representativa de un reflexionar originario), y entonces encontramos el complejo de vivencias caracterizado como "habiendo sido vivido" bajo la forma del recuerdo. Entre las vivencias así caracterizadas, reflexionemos sobre ellas o no, pueden surgir recuerdos caracterizados como "recuerdos que han sido vividos", y la mi-

rada puede dirigirse a través de ellos a lo recordado de segundo grado. En el complejo de vivencias modificado en segunda potencia pueden surgir una vez más recuerdos, y así *idealiter in infinitum.*

Un simple cambio de signo (cuya índole comprenderemos más adelante) traduce *todos* estos procesos al tipo de la *libre fantasía,* dando por resultado fantasías de fantasías, y así en cualquier grado de inclusión de unas en otras.

Igualmente hay además *mezclas.* No sólo toda representación entraña por esencia como grado inferior inmediato modificaciones representativas de *percepciones,* que se presentan a la mirada que las aprehende en la notable reflexión en la representación; en la unidad de un fenómeno de representación podemos encontrar, *junto* a representaciones de percepciones, representaciones de recuerdos, de expectativas, de fantasías, etc., en que las respectivas representaciones pueden ser de cada uno de estos tipos; y todo ello en distintos grados.

Esto es válido también para los tipos complejos que son la *representación por medio de una "imagen"* y la representación por medio de un *signo.* Pongamos un ejemplo de complejos de representaciones de grado superior muy complicado y sin embargo fácilmente comprensible. Un nombre nos recuerda nominativamente el Museo de Dresde y nuestra última visita a él: recorriendo las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una sala de cuadros. Supongamos que los cuadros de esta última representan a su vez cuadros, que por su parte contuviesen inscripciones legibles, etc. Así podemos medir qué serie de representaciones pueden encajarse unas en otras y cuántos términos intermedios puede haber realmente en las objetividades aprehensibles. Para ejemplo de *evidencias esenciales,* en especial de la evidencia de la posibilidad ideal de continuar a capricho encajando unas vivencias en otras, no son menester casos tan complicados.

§ 101. CARACTERÍSTICAS DE LOS GRADOS. "REFLEXIONES" DE DISTINTO GÉNERO

En todas las escalas graduales de esta índole, que contienen entre sus miembros reiteradas modificaciones representativas, se

constituyen patentemente *nóemas de una complicación gradual paralela*. En la conciencia cuyo núcleo es una "imagen" de segundo grado hay una "imagen" que se caracteriza de suyo como "imagen" de segundo grado, como "imagen de una imagen". Si nos acordamos de cómo recordábamos ayer una vivencia de nuestra juventud, el nóema "vivencia de nuestra juventud" tiene de suyo la característica de algo recordado en segundo orden. En general:

A todo grado noemático corresponde una *característica de grado,* como una especie de índice en virtud del cual todo lo caracterizado da a conocer el grado a que pertenece —sea, por lo demás, un objeto primario o dado en cualquier dirección reflexiva de la mirada. Pues *a todo grado son inherentes posibles reflexiones en él,* así, por ejemplo, respecto de las cosas recordadas en el segundo grado del recuerdo, reflexiones sobre las percepciones de estas mismas cosas pertenecientes al mismo grado (es decir, representadas en segundo grado).

Además: todo grado noemático es "representación" *"de"* los datos de los siguientes, pero *"representación"* no quiere decir aquí vivencia representativa, ni el "de" expresa aquí la relación entre la conciencia y su objeto.[a] Es, por decirlo así, una *intencionalidad noemática frontera a la noética.* Esta última lleva en sí la primera como correlato de conciencia y su intencionalidad cruza en cierto modo la línea de la noemática.

Esto resulta más claro si dirigimos un rayo de la atención del yo a los objetos conscientes. El rayo atraviesa los nóemas de la serie gradual —hasta llegar al *objeto del último grado,* pues ya no atraviesa éste, sino que se fija en él. Pero la mirada puede peregrinar *de grado en grado,* y en lugar de atravesarlos todos, fijarse en los datos de cada uno, y esto, ya *en dirección "recta",* ya *en dirección reflejada.*

En el ejemplo anterior: la mirada puede permanecer en el grado Museo de Dresde: "en el recuerdo" nos paseamos por Dresde y el Museo. Podemos luego, y siempre dentro del recuerdo, vivir en la contemplación de los cuadros y encontrarnos en los mundos de éstos. Vueltos, un poco más tarde, hacia la sala de cuadros pintada, en una conciencia centrada en torno a una "imagen" de segundo orden, contemplamos los cuadros pintados.

en la sala;[a] o bien reflexionamos gradualmente sobre las nóesis, etcétera.

Esta multiplicidad de posibles direcciones de la mirada es esencialmente inherente a la multiplicidad de intencionalidades referidas unas a otras y fundadas unas en otras, y siempre que encontramos análogas estructuras de fundamentación —y en lo que sigue haremos aún conocimiento con varias de una índole muy distinta— se pondrán de manifiesto análogas *posibilidades de cambios en la reflexión.*

No hay necesidad de decir cuánto han menester estas relaciones de que se las haga asunto de una investigación científica y esencial a fondo.

§ 102. PASO A NUEVAS DIMENSIONES DE CARACTERÍSTICAS

Respecto a todas las peculiares características con que nos hemos tropezado en el multiforme dominio de la modificación por obra de la representación, *necesitamos* distinguir patentemente y por la razón ya indicada entre lo noético y lo noemático. Los "objetos" noemáticos —el objeto "imagen" o el objeto modelo, el que funciona como signo y el significado, *prescindiendo* de las características propias de ellos, "imagen de", "modelo", "signo de", "significado"— son unidades conscientes con evidencia en la vivencia, pero trascendentes a ésta.[b] Pero si es así, entonces no es posible que los caracteres que resaltan conscientemente *en* ellos y que al mirar a ellos se aprehenden como propiedades *suyas*, se consideren como ingredientes de la vivencia. Por difíciles que sean los problemas que traiga consigo la forma en que se relacionen ambos términos, lo que es ingrediente de la vivencia y lo que, no siendo ingrediente de ella, es sin embargo consciente en ella, tenemos que hacer la distinción por todas partes, y tanto por respecto al núcleo noemático, al "objeto intencional en cuanto tal" (y tomado en su modo "objetivo" de darse), que se presenta como soporte de los "caracteres" noemáticos del caso, cuanto por respecto a los caracteres mismos.

Pero de semejantes caracteres adherentes al núcleo noemático los hay todavía muy distintos y pertenecientes a éste en forma muy diversa. Se subordinan a *géneros radicalmente distintos,* o, por decirlo así, a *dimensiones* radicalmente distintas

de caracterización. Indiquemos por adelantado que todos los caracteres que se van a señalar o ya se han señalado (puros rótulos para necesarias investigaciones analítico-descriptivas) son *de un alcance fenomenológico universal*. Si empezamos por tratarlos prefiriendo una vez más las vivencias intencionales de estructura relativamente más sencilla, que comprende un preciso y fundamental concepto de *"representación"*, y que constituyen las bases necesarias de todas las demás vivencias intencionales, se encuentran los mismos géneros fundamentales y diferencias de caracteres también en todas estas vivencias fundadas y por ende *en todas las vivencias intencionales*. La situación es ésta: que en todo momento y necesariamente se tiene conciencia de un núcleo noemático, del "nóema de un objeto", que *tiene* que estar caracterizado de alguna manera, a saber, según tales o cuales diferencias (mutualmente exclusivas, por su parte), de *cada* género.

§ 103. CARACTERES DE CREENCIA Y CARACTERES DE SER

Si miramos en torno nuestro en busca de nuevos caracteres, nos llamará la atención la circunstancia de que con los grupos de caracteres tratados aquí anteriormente se combinan otros de una índole de todo punto diversa, como es patente, a saber, los *caracteres de ser*. Caracteres noéticos —*"caracteres de creencia"* o *"dóxicos"*— correlativamente referidos a modos de ser, son en las representaciones intuitivas, por ejemplo, la creencia encerrada en la percepción normal como ingrediente de "percatación" y, más determinadamente, la certeza de la percepción; a ésta corresponde como correlato noemático en el "objeto" que aparece el carácter de ser que decimos *"real"*. El mismo carácter noético o noemático ostenta la representación "cierta", *"segura"*, de toda índole, de lo que ha sido, de lo existente ahora, de lo venidero (esto último, en la expectativa "previsora"). Son éstos actos *"ponentes" de ser*, actos *"téticos"*. Pero hay que tener cuidado con esta expresión, porque, aunque alude a un acto, a un tomar posición en un sentido especial, justo esto debe quedar fuera de consideración.

Lo que aparece en la percepción o en la representación tenía en la esfera considerada hasta aquí el carácter de "real" pura y

simplemente —de "cierto", como también decimos en contraste con otros caracteres de ser. Pues este carácter puede modificarse o transformarse, en casos sobre la base del mismo fenómeno, por obra de modificaciones actuales. El modo de la *creencia "cierta"* puede pasar al de la mera *sospecha* o *conjetura*, o al de la *pregunta* y la *duda* y, según el caso, tomará lo que aparece (y caracterizado como "originario", "reproductivo", etc., en aquella primera dimensión de características) las *modalidades de ser* que decimos *"posible"*, *"probable"*, *"cuestionable"*, *"dudoso"*.

Por ejemplo: un objeto percibido se halla por el pronto ahí con sencilla naturalidad, pero también con certeza. De súbito nos entra la duda de si no habremos sucumbido a una mera "ilusión", de si lo visto, oído, etc., no será una "simple apariencia". O bien, lo que aparece conserva su certeza de ser, pero nosotros estamos inseguros en lo que respecta a un complejo de sus cualidades. La cosa parece un hombre. Luego sobreviene una "sospecha" opuesta: pudiera ser un árbol que se mueve y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre que se moviese. Pero ahora se torna el "peso" de una de las "posibilidades" considerablemente mayor y nos decidimos por ella, digamos en el modo de conjeturar resueltamente: "es pues, un árbol".

Igualmente cambian, y con mucha mayor frecuencia todavía, las modalidades de ser en las representaciones, asentándose y trocándose en gran medida puramente dentro del marco de las intuiciones o de las imágenes oscuras, sin participación alguna del "pensamiento" en sentido específico, sin intervención de ningún "concepto" ni juicio predicativo.

Se ve, a la vez, que los correspondientes fenómenos sugieren todavía muchos estudios; que aquí se presentan todavía varias clases de caracteres (como el de *"resueltamente"*, el de distinto "peso" de las posibilidades, etc.); y que en especial requiere investigaciones más profundas la cuestión de las bases esenciales de los caracteres de cada caso, de acuerdo con la estructura entera de los nóemas y las nóesis, regulada por leyes esenciales.

Para nosotros es bastante haber puesto de manifiesto aquí, como en otras partes,[a] los *grupos de problemas*.

§ 104. LAS MODALIDADES DÓXICAS COMO MODIFICACIONES

Respecto a la serie de las modalidades de creencia que nos está ocupando especialmente, señalemos aún que en ellas se hace valer de nuevo el destacado *sentido, específicamente intencional, del término de modificación* que nos hemos puesto en claro en el análisis de las anteriores series de caracteres noéticos y noemáticos. En la serie actual desempeña patentemente la certeza de la creencia el papel de la no-modificada o, como habríamos de decir aquí, de la *"no-modalizada" forma primitiva de la creencia.* Paralelamente, en el correlato, el *carácter de ser pura y simplemente* (el noemático "existe 'cierta' o 'realmente' ") funciona como la *forma primitiva de todas las modalidades de ser.* De hecho tienen todos los caracteres de ser que brotan de ella, las modalidades de ser que deben llamarse *específicamente* así, en su propio sentido una referencia retrospectiva a la forma primitiva. El "posible" quiere decir *en sí mismo* tanto como "ser posible", el "probable", "dudoso", "cuestionable", tanto como "ser probable", "ser dudoso y cuestionable". La intencionalidad de las nóesis se espeja en estas referencias noemáticas, y nos sentimos de nuevo forzados a hablar justamente de una *"intencionalidad noemática" como "paralela" a la noética* y propiamente así llamada.

Esto se extiende luego a las *"proposiciones"* plenas, esto es, a las unidades de núcleo del sentido y carácter de ser.[1]

Es, por lo demás, cómodo emplear el término de modalidad de ser para la serie entera de estos caracteres de ser, o sea, comprendiendo bajo él también el "ser" no modificado, siempre que se le deba considerar *como miembro de esta serie;* aproximadamente como el aritmético comprende bajo el nombre de número también el uno. En el mismo sentido generalizamos el sentido del término de modalidades dóxicas, bajo el cual comprendemos, frecuentemente además con consciente ambigüedad, los fenómenos noéticos y noemáticos paralelos.

[1] Más detalles sobre el concepto de "proposición" en nuestro sentido extraordinariamente ensanchado los aportará el capítulo I de la sección IV, pp. 306-324.

Hay que fijarse, además, al designar el ser no-modalizado como "ser cierto" en los equívocos de la palabra "cierto". y no sólo en cuanto que quiere decir unas veces el "ser cierto" noético, otras el noemático. Sirve, por ejemplo, también para expresar (y esto es aquí muy expuesto a error) el correlato de la afirmación, el "sí" como opuesto al "no". Este sentido debe quedar aquí rigurosamente excluido. Las significaciones de las palabras se desplazan constantemente dentro del marco de la equivalencia inmediata lógicamente. Pero nuestra tarea es poner de manifiesto todas las equivalencias y separar con todo rigor lo que hay de fenómenos esencialmente diversos tras de los conceptos equivalentes.

La certeza de la creencia es creencia pura y simplemente, en su pleno sentido. Según nuestros análisis, tiene de hecho una posición singular y sumamente notable dentro de la serie de todos los actos que se comprenden bajo el término de creencia (o "juicio", como se dice muchas veces, pero de un modo muy inadecuado). Es menester una expresión propia que dé cuenta de esta posición singular y apague todo recuerdo de la usual equiparación de la certeza con otros modos de la creencia. Introducimos el término de *creencia primitiva* o *protodoxa*, con que se expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de todas las "modalidades de creencia", puesta de manifiesto por nosotros. Añadimos aún que usaremos esta última expresión (o la de "modalidad dóxica") para *todas* las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa, incluso para las *nuevas* que pondremos de manifiesto en los siguientes análisis.

La doctrina radicalmente falsa de que un género llamado "creencia" (o "juicio") se limita a diferenciarse en la certeza, la sospecha, etc., como si se tratase de una serie de especies coordinadas (dondequiera que se interrumpa la serie), lo mismo que dentro del género cualidad sensible son especies coordinadas el color, el sonido, etc., apenas si merece para nosotros una crítica. Pero tenemos que rehusarnos aquí, como en otras partes, el desarrollar las consecuencias de nuestras afirmaciones fenomenológicas.

§ 105. LA MODALIDAD DE CREENCIA COMO CREENCIA, LA MODALIDAD DE SER COMO SER

Si, en atención a las situaciones sumamente notables antes descritas, hablamos de una intencionalidad con la que los modos secundarios se refieren retrospectivamente a la protodoxa, el sentido de estas palabras requiere la posibilidad de dirigir la mirada hacia una pluralidad de metas, en forma que en general entra en la esencia de las intencionalidades de grado superior. Esta posibilidad existe de hecho. Podemos, *de un lado*, por ejemplo, viviendo en la conciencia de la probabilidad (en el conjeturar), mirar a *lo que* es probable; pero, *de otro lado*, a lo probable mismo y en cuanto tal, esto es, al objeto noemático *con* el carácter que le ha dado la nóesis de conjetura. Pero el "objeto" con su contenido de sentido y con este carácter de probabilidad *se da en la segunda dirección de la mirada como existente;* en relación a él es, según esto, la conciencia creencia pura y simple o en el sentido no-modificado. Igualmente, podemos vivir en la conciencia de la posibilidad (en la "sospecha"), o en la pregunta y la duda, dirigida la mirada a *lo que* está ahí consciente para nosotros como posible, cuestionable, dudoso. Pero podemos también mirar a las posibilidades, cuestionabilidades, dubitabilidades en cuanto tales, y eventualmente, y explicitando el objeto o sentido, aprehender y predicar el ser posible, el ser cuestionable, el ser dudoso: éste se da entonces como *existente* en el sentido no-modificado.

Así podremos comprobar en general la peculiaridad esencial y sumamente notable de que *toda vivencia, en referencia a todos los componentes noemáticos que se constituyen, por obra de las nóesis de la vivencia, en el "objeto intencional en cuanto tal", funciona como conciencia de creencia en el sentido de la protodoxa;* o como también podemos decir:

Toda agregación de nuevos caracteres noéticos o toda modificación de caracteres viejos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que *eo ipso* se constituyen para la conciencia *nuevos objetos existentes;* a los caracteres noemáticos corresponden caracteres predicables en el objeto o sentido, como predicables reales y no tan sólo modificados noemáticamente.

Estas proposiciones ganarán aún en claridad cuando nos hayamos familiarizado con nuevas esferas noemáticas.

§ 106. LA AFIRMACIÓN Y LA NEGACIÓN Y SUS CORRELATOS NOEMÁTICOS

Una nueva modificación retrospectiva, que es además una modificación de grado eventualmente superior en virtud de su esencial referencia intencional retrospectiva a toda clase de modalidades de creencia, es la *repulsa*, así como el *asentimiento*, a ella análogo. Expresado más especialmente, la *negación* y la *afirmación*. Toda negación es negación de algo y este algo nos hace retroceder a alguna modalidad de creencia. Noéticamente es, pues, la negación "modificación" de alguna "posición"; esto no quiere decir de una afirmación, sino de una "posición" en el sentido lato de cualquier modalidad de creencia.

Su nuevo *efecto noemático* es el *"tachar"* el carácter posicional correspondiente; su correlato específico es el carácter del tachar, el del *"no"*. Su tachadura negativa cruza algo posicional, dicho concretamente, una *"proposición"*, y cruza ésta en virtud del tachar su específico *carácter de proposición*, esto es, su modalidad de ser. Justo con esto se hallan ahí este carácter y la proposición misma como *"modificaciones" de otros*. Dicho de otra manera: convirtiendo la conciencia pura y simple de ser en la correspondiente conciencia de negación, resulta, en el nóema, del carácter puro y simple "es" el de *"no es"*.

Análogamente sale del "posible", "probable", "cuestionable", el "imposible", "improbable", "incuestionable". Y con esto se modifica el nóema entero, la *"proposición"* entera, tomada en su concreta plenitud noemática.

Así como la negación tacha, dicho figuradamente, la afirmación *"subraya"*, *"confirma"*, *"asintiendo"*, *una posición*, en lugar de "abolirla" como la negación. También esto da una serie de modificaciones noemáticas, en paralelismo con las modificaciones del tachar; en lo que aquí no cabe insistir.

Hemos prescindido hasta aquí de lo peculiar de la "toma de posición" del yo puro que en la repulsa, especialmente aquí la negadora, *"se dirige"* contra lo repelido, el ser que se trata de tachar, así como en la afirmación *se inclina hacia* lo afirmado,

se dirige *a* ello. Tampoco debe pasarse por alto este lado descriptivo de la situación, que ha menester de análisis especiales. Igualmente hay que dar cuenta una vez más de la circunstancia de que, a consecuencia del encajar unas intencionalidades en otras, son posibles según los casos diversas direcciones de la mirada. Podemos vivir en la conciencia negadora, con otras palabras, "llevar a cabo" la negación: la mirada del yo está entonces dirigida a lo que experimenta el que lo tachen. Pero también podemos dirigir la mirada que aprehende a lo tachado en cuanto tal, a *lo que ostenta la tachadura:* entonces se halla esto ahí *como un nuevo "objeto"* y se halla ahí "existiendo" *en el puro y simple modo dóxico primitivo.* La nueva actitud no engendra el nuevo objeto existente; también cabe "llevar a cabo" la repulsa siendo consciente lo repelido con el carácter del estar tachado; pero únicamente en la nueva actitud se convierte este carácter *en determinación predicable* del núcleo del sentido noemático. Lo mismo pasa, naturalmente, con la afirmación.

También en esta dirección hay, pues, tareas para el análisis fenomenológico-esencial.[1]

§ 107. MODIFICACIONES REITERATIVAS

Lo que de los inicios de semejante análisis hemos sacado ya, basta para dar en seguida el siguiente y evidente paso:

Como todo lo negado y afirmado es de suyo un objeto existente, puede ser afirmado o negado, de la misma manera que todo lo consciente en un modo de ser. A *consecuencia,* pues, de la constitución de un ser que se lleva a cabo de nuevo con cada paso, se produce una *cadena* idealiter *infinita de modificaciones reiteradas.* Así, en el primer grado, el "no-inexistente", el "no es imposible", "no es incuestionable", "no es improbable", etc.

Otro tanto es válido, como cabe ver inmediatamente, para todas las modificaciones de ser anteriormente expuestas. El ser algo posible, probable, cuestionable, etc., puede ser consciente

[1] Sería instructivo meditar la sagaz disertación de A. Reinach, "Zur Theorie des negativen Urteils" (*Munchner Philos. Abhandlungen,* 1911), sobre la base de las explicaciones que los presentes capítulos han intentado dar de la esencia de los procesos dóxicos, para ver sus problemas a nuestra luz.

a su vez en el modo de la posibilidad, la probabilidad, la cuestionabilidad, correspondiendo a los complejos noéticos los complejos de ser noemáticos: es posible que sea posible, que sea probable, cuestionable; es probable que sea posible, que sea probable; y, así, todo lo complicadamente que se quiera. A los complejos de grado superior corresponden a su vez objetos afirmados y negados, que son modificables una vez más, y así *in infinitum*, en sentido ideal. Se trata de todo menos de meras repeticiones verbales. Baste recordar el cálculo de probabilidades y sus aplicaciones, donde posibilidades y probabilidades constantemente se pesan, niegan, ponen en duda, conjeturan, ponen en cuestión, fijan, etcétera.

Pero hay que advertir siempre que el hablar de modificaciones se refiere aquí, de un lado, a una posible transformación de los fenómenos, o sea, a una posible operación actual; de otro lado, a la peculiaridad esencial, y mucho más interesante, de las nóesis o los nóemas, consistente en remontarse, por su propia esencia y sin tener en consideración para nada el origen, a otros distintos de ellos y no-modificados. Pero en ambos respectos seguimos en el terreno fenomenológico puro. Pues los términos de transformación y origen se refieren aquí a procesos fenomenológicos esenciales y no aluden en lo más mínimo a vivencias empíricas como hechos naturales.

§ 108. Los caracteres noemáticos no son determinaciones de la "reflexión"

Es necesario que a cada nuevo grupo de nóesis y nóemas de que llegamos a tener clara conciencia, nos aseguremos de nuevo de la fundamental noción, tan contraria a los hábitos psicologistas del pensamiento, de que entre la nóesis y el nóema hay que distinguir real, correcta y exactamente como lo pide la fidelidad en la descripción. Una vez engolfados en la descripción de esencias inmanentes puras (lo que no logran muchos que por lo demás aprecian la descripción) y una vez conformes con reconocer a toda conciencia un objeto intencional como algo que perteneciéndole inmanentemente es susceptible de descripción, sigue siendo grande la tentación de concebir los caracteres noemáticos, y muy en especial los tratados en último término, *como*

meras "determinaciones de la reflexión".—Recordando el estrecho concepto vulgar de reflexión, comprendemos lo que esto quiere decir: determinaciones que les crecen a los objetos intencionales al ser referidos *a los modos de la conciencia* en que son precisamente objetos de conciencia.

Así, lo negado, lo afirmado, etc., sería el resultado de que el objeto del "juicio" estaría caracterizado en la respectiva reflexión sobre el negar como negado, en la reflexión sobre el afirmar como afirmado, igualmente en la reflexión sobre el conjeturar como probable, y así en todos los casos. Esto es una mera construcción artificial,[1] cuyo absurdo se delata ya en la circunstancia de que si estos predicados sólo fuesen realmente predicados de la reflexión de referencia, sólo podrían *darse* en el reflexionar actual sobre ese lado, de los actos, y en referencia a él. Pero evidentemente *no* se dan por medio de semejantes reflexiones. Lo que es cosa propia del correlato, lo aprehendemos directamente al dirigir la mirada justo a este último. En el objeto que aparece en cuanto tal aprehendemos lo negado, afirmado, lo posible y cuestionable, etc. En modo alguno, al hacerlo, volvemos la mirada al acto. Por el contrario, los predicados noéticos que brotan de semejante reflexión tienen cualquier sentido menos el mismo que los predicados noemáticos en cuestión. Con esto se relaciona el que también bajo el punto de vista de la *verdad* es patente que el no-ser es sólo equivalente y no idéntico al "ser negado válidamente", el ser posible al "ser tenido por posible de un modo válido", etcétera.

También la manera natural de hablar, no extraviada por prejuicios psicológicos, da aquí testimonio en favor nuestro, si hubiéramos menester aún de él. Mirando por el estereoscopio, decimos que la pirámide que aparece no es "nada", es "simple apariencia": lo que aparece en cuanto tal es el patente sujeto de la predicación y a él (que es un nóema de cosa, pero todo menos una cosa) atribuimos aquello con que nos encontramos en el mismo como carácter, a saber, el no ser nada. Sólo es necesario aquí, como siempre en la fenomenología, tener el valor de tomar como se da lo que se intuye realmente en el fenómeno,

1 Cf. *Investigaciones lógicas*, III, Investigación VI, § 44, pp. 111 *ss*.

en lugar de interpretarlo de otra manera, y luego describirlo honradamente. Todas las teorías deben ajustarse a esto.

§ 109. LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD

Entre las modificaciones referentes a la esfera de la creencia tenemos que nombrar aún una sumamente importante, que ocupa un puesto completamente aislado o que en modo alguno debe colocarse en fila con las expuestas más arriba. La forma peculiar en que se relaciona con las posiciones de creencia y la circunstancia de que únicamente con una investigación más profunda se pone de manifiesto lo que tiene de peculiar —como una modificación de la conciencia que no pertenece en absoluto especialmente a la esfera de la creencia, antes bien es *universal* y sumamente importante— justifica el que le dediquemos en este lugar una consideración más extensa. Al hacerlo, encontraremos también ocasión de exponer una forma de auténtica modificación de creencia que todavía nos falta y con la que se confunde fácilmente la nueva de que se acaba de tratar: la de las asunciones.

Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta —pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la cual, como vimos, tiene en lo negado su efecto positivo, un no-ser que es a su vez un ser. Esta modificación no tacha, no "efectúa" nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su *neutralización*. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, "dejarlo indeciso" y, sin embargo, tenerlo por "indeciso", "sumirse con el pensamiento" en el efectuar o "limitarse a pensar" lo efectuado, sin "cooperar".

Como esta modificación nunca se había puesto de manifiesto científicamente, ni por tanto se la había fijado terminológicamente (cuando se la rozó, se la confundió siempre con otras modificaciones), y como también falta para ella en el lenguaje vulgar un nombre inequívoco, sólo podemos acercarnos a ella parafrástica y paulatinamente por medio de eliminaciones. Pues todas las expresiones que acabamos de amontonar para indicarla provisionalmente encierran en su sentido algo superfluo. Todas ellas designan un hacer voluntario, de que no se trata aquí en

absoluto. Lo eliminamos, pues. El resultado de este hacer tiene en todo caso un contenido peculiar que puede considerarse por sí, prescindiendo de su "proceder" del hacer (lo que *también* sería, naturalmente, un dato fenomenológico), como quiera que también sin semejante intervención de la voluntad es posible y se presenta en el curso de las vivencias. Si eliminamos así del dejar indeciso todo lo que en él haya de voluntario, pero sin comprenderlo tampoco en el sentido de algo dudoso o hipotético, queda un cierto tener por "indeciso", o mejor aún, un tener "ahí delante" algo que no es consciente "realmente" como estando ahí delante. El carácter de posición ha perdido su fuerza. La creencia ya no es en serio una creencia, ni el conjeturar en serio un conjeturar, ni el negar en serio un negar, etc. Es un creer, un conjeturar, un negar, etc., *"neutralizado"*, cuyos correlatos repiten los de las vivencias no-modificadas, pero en forma radicalmente modificada: el ser pura y simplemente, el ser posible, probable, cuestionable, igualmente el no-ser y todo el resto de lo negado y afirmado —está para la conciencia ahí, pero no en el modo "real", sino como "meramente pensado", como "mero pensamiento". Todo está entre los "paréntesis" modificadores de una manera parecida a aquella de que tanto hablamos al principio y que es tan importante para abrir el camino a la fenomenología. Las posiciones puras y simples, las posiciones no-neutralizadas, tienen por correlatos "proposiciones", todas las cuales tienen a su vez el carácter de "ser". La posibilidad, la probabilidad, la cuestionabilidad, el no-ser y el sí-ser —todo esto es de suyo algo que "es", es decir, que está caracterizado en el correlato tal como está "mentado" en la conciencia. Pero las posiciones neutralizadas se distinguen esencialmente porque *sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto, nada realmente predicable;* la conciencia neutral no desempeña en ningún respecto frente a aquello de que es conciencia el papel de una "creencia".



§ 110. CONCIENCIA NEUTRALIZADA Y LEGITIMACIÓN POR LA RAZÓN. EL ASUMIR

Que aquí se está realmente ante una peculiaridad incomparable de la conciencia se muestra en que las nóesis *propiamente*

tales, no-neutralizadas, están por su *esencia* sujetas a una *"legitimación por la razón"*, mientras que *para las neutralizadas no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón.*

Igual y correlativamente pasa con los *nóemas.* Todo lo caracterizado noemáticamente como existente (cierto), como posible, conjeturable, cuestionable, nulo, etc., puede estar caracterizado así en forma "válida" o "no válida", puede ser, ser posible, no ser nada, etc., "en verdad". En cambio, *el mero pensar no "pone" nada, no es conciencia posicional.* El "mero pensamiento" de una realidad, una posibilidad, etc., *no "pretende" nada;* no cabe ni reconocerlo por justo, ni rechazarlo por injusto.

Sin duda que todo mero pensar puede transportarse a un *asumir,* un *suponer,* y esta nueva modificación (lo mismo que la del mero pensar) está absolutamente a nuestro arbitrio. Pero suponer es a su vez algo análogo a poner, la *suposición* una especie de *"proposición"*, sólo que es una modificación de la posición de creencia muy peculiar, opuesta a la gran serie antes tratada y fuera de ella. Puede entrar en la unidad de las posiciones que requieren que se las juzgue racionalmente, como un miembro (su suposición como una "premisa" o conclusión hipotética), quedando así sometida ella misma a la valoración racional. No de un pensamiento simplemente indeciso, pero sí de una suposición hipotética se puede decir que es justa o injusta. Es un error fundamental mezclar lo uno y lo otro y pasar por alto el equívoco que hay en el hablar de mero pensar o de mero pensamiento.

Añádase el equívoco igualmente engañador que hay en la palabra pensar en cuanto que tan pronto se la refiere a la esfera destacada del pensar explícito, conceptual y expreso, al pensar lógico en sentido específico, tan pronto al posicional en cuanto tal, que, justo como lo teníamos aquí a la vista, no pregunta por nada explícito, ni por ningún predicado conceptual.

Todos los procesos expuestos los encontramos en la esfera objeto de nuestras primeras preferencias, las de las meras intuiciones sensibles y las representaciones oscuras en las que se transforman sin solución de continuidad.

§ 111. LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD Y LA FANTASÍA

Pero todavía queda la cuestión de un peligroso equívoco de la expresión "mero pensar", o lo que es lo mismo, hay que evitar una confusión muy fácil, a saber, la de la *modificación de neutralidad* y la *fantasía.* Lo que aquí nos enreda, y no es realmente fácil de desenredar, consiste en que la fantasía misma es de hecho una modificación de neutralidad; o en que, a pesar de lo especial de su tipo, es la fantasía de un alcance universal, aplicable a *todas* las vivencias; o en que desempeña también un papel en las más de las formas del mero pensar; y, sin embargo, tiene que distinguírsela de la modificación universal de neutralidad con sus múltiples formas, que siguen a todas las de posición.

Dicho de un modo más preciso, es el *fantasear* en general la *modificación de neutralidad de la representación "ponente"*, de la representación en el más amplio sentido concebible.

Hay que advertir aquí que en la manera habitual de hablar se cruzan la *representación* o reproducción y la *fantasía.* Nosotros usamos las expresiones de tal suerte que, haciendo honor a nuestros análisis, empleamos el término general de representación dejando indeciso si la "posición" correspondiente es propiamente tal o neutralizada. Entonces se dividen las representaciones en general en los dos grupos de las *representaciones ponentes* de toda especie y *sus modificaciones de neutralidad.* En lo que sigue se mostrará cómo esta división no puede pasar, empero, por una auténtica clasificación.[1]

Por otra parte, es toda vivencia en general (toda vivencia, por decirlo así, realmente viva) una vivencia "existente en el presente". A su esencia es inherente la posibilidad de una reflexión sobre ella en la que resulta caracterizada necesariamente como *existente* de cierto y en el presente. Según esto, corresponde a toda vivencia, como a todo ser individual consciente originariamente, una serie de modificaciones representativas idealmente posibles. Al *vivir*, en el sentido de la *conciencia originaria de la vivencia,* corresponden como posibles paralelos representaciones de él, y por ende también, como modificaciones de neutrali-

[1] Cf. las indicaciones sobre la esencia y la contra-esencia, p. 270.

dad de éstas, *fantasías*. Así pasa con toda vivencia y cualquiera que sea la dirección de la mirada de yo puro. De aclaración sirva lo siguiente:

Tantas veces cuantas nos hemos representado cualesquiera objetos —supongamos que sea un mero mundo de la fantasía y que nosotros hayamos vuelto la atención hacia él— es una afirmación válida, como inherente a la esencia de la conciencia que fantasea, la de que no sólo este mundo, sino a la vez el percibir que lo "da" está fantaseado. Estamos vueltos hacia el mundo, pero al "percibir en la fantasía" (esto es, a la modificación de neutralidad de la representación) sólo cuando, como hemos dicho antes, "reflexionamos en la fantasía". Pero es de fundamental importancia no confundir esta modificación *idealiter* posible en todo momento, que haría pasar a toda vivencia, incluso a la misma que fantasea, a ser la *mera fantasía* exactamente respectiva, o lo que es *lo mismo*, a ser la *representación neutralizada*, con aquella modificación de neutralidad que podemos enfrentar a toda vivencia *"ponente"*. En este respecto es la representación una vivencia ponente enteramente especial. Otra cosa es la percepción normal y de nuevo otra la conciencia perceptiva o reproductiva de posibilidad, probabilidad, cuestionabilidad, la conciencia de la duda, de la negación. afirmación, suposición, etc.

Podemos, por ejemplo, convencernos de que *la modificación de neutralidad de la percepción normal*, ponente con certeza no-modificada, *es la conciencia neutral de un objeto-"imagen"* que encontramos como componente en la contemplación normal de un mundo perceptivamente exhibido por medio de "imágenes". Intentemos ponernos esto en claro. Supongamos que estamos contemplando el grabado de Durero "El caballero, la muerte y el diablo".

Distinguimos aquí, primero, la percepción normal, cuyo correlato es la *cosa* llamada *"grabado"*, esta hoja en el cartapacio.

Segundo, la conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, "el caballero a caballo", "la muerte" y "el diablo". En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figurillas como a objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades "reproducidas", el caballero de carne y hueso, etcétera.

La conciencia de la "reproducción" (de las pequeñas figuras grises en las que, en virtud de las nóesis fundadas, "se exhibe por medio de 'imágenes' ", por obra de la semejanza, otra cosa), la conciencia que hace posible y procura la reproducción, es ahora un ejemplo de la modificación de neutralidad de la percepción. *Este objeto-"imagen" reproductor no está ante nosotros ni como existente, ni como no-existente,* ni en ninguna *otra modalidad* de posición; o más bien, es consciente como existente, pero como "*quasi*-existente" en la modificación de neutralidad del ser.

Pero, igualmente, también lo *reproducido,* cuando nos conducimos en forma *puramente estética* y lo tomamos a su vez como "mera reproducción", sin imprimirle el sello del ser o del no-ser, del ser posible o ser probable, etc. Mas esto no quiere decir, como se ve, una privación, sino una modificación, justo la de *neutralización.* Sólo que no debemos representárnosla como una operación de transformación que afecte a una posición previa. Puede ser también esto en ocasiones, pero no necesita serlo.

§ 112. REITERABILIDAD DE LA MODIFICACIÓN DE FANTASÍA, NO REITERABILIDAD DE LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD

La radical diferencia entre fantasía, en el sentido de representación neutralizante, y modificación neutralizante en general, se muestra —para hacer resaltar con todo relieve todavía este decisivo punto diferencial— en que la *modificación de fantasía,* como representación que es, es *reiterable* (hay fantasías de cualquier grado: fantasías "de" fantasías), mientras que la *repetición de la "operación" de neutralizar* está *esencialmente excluida.*

Nuestra afirmación de la posibilidad de reiterar modificaciones reproductivas (incluidas las que tienen lugar por medio de "imágenes") tropezará probablemente con una oposición bastante general. La cosa cambiará sólo cuando se haya extendido la práctica del auténtico análisis fenomenológico más de lo que a la sazón es el caso. Mientras se traten las vivencias como "contenidos" o como "elementos" psíquicos, en que, a pesar de toda la crítica que está de moda contra la psicología atomista y sustancialista, se ve una especie de cositas; mientras, por consiguiente, sólo en notas de "intensidad", "plenitud", etc., propias

de las cosas, se crea poder encontrar la diferencia entre los "contenidos de la sensación" y los correspondientes "contenidos de la fantasía", no puede ir la cosa mejor.

Habría que empezar por llegar a ver que aquí se trata de una diferencia de *conciencia*, que el fantasma no es un mero dato de la sensación más pálido, sino por su esencia fantasía *del* correspondiente dato de la sensación; y, además, que este "de" no puede producirse mediante ningún enrarecimiento, por grande que sea, de la intensidad, de la riqueza del contenido, etcétera, del respectivo dato de la sensación.

Quien está ejercitado en reflexionar sobre la conciencia (y antes y en general ha aprendido a ver los datos de la intencionalidad) *verá* sin necesidad de más los grados de conciencia que hay en las fantasías de fantasías, o en los recuerdos de recuerdos o de fantasías. Verá también lo que hay en la articulación esencial de estas gradaciones, a saber, que *toda fantasía de grado superior* puede pasar libremente a ser una *fantasía directa* de lo fantaseado indirectamente en aquélla, mientras que esta libre posibilidad *no* tiene lugar en el paso de la *fantasía* a la *percepción correspondiente.* Aquí hay para la espontaneidad un abismo que el yo puro sólo puede franquear en la forma esencialmente nueva del obrar y crear realizador (en el que hay que contar también el voluntario alucinarse).[1]

1 Respecto a los puntos aquí tratados de la doctrina de la modificación de neutralidad llegaron ya a una concepción exacta en lo principal las *Investigaciones lógicas*, pero en lo especial tocante a la relación con la fantasía. Cf. l. c. la Investigación v, especialmente en el § 39 de la oposición de "modificación cualitativa" y "modificación imaginativa", la primera de las cuales tenía el sentido de la modificación de neutralidad de que se habla *aquí*. Como el libro de Meinong, *Über Annahmen* (1902) trata extensamente de cuestiones emparentadas muy de cerca con las discutidas en este capítulo, tengo que explicar por qué sólo me ha sido posible echar mano de mis antiguos escritos y no de su libro. A mi parecer, este libro, que presenta tanto aquí como en otras partes tan amplias coincidencias con las secciones paralelas de las *Investigaciones lógicas* —por la materia y por las ideas teóricas— no aportó progresos reales sobre mis intentos, ni de contenido, ni de método. Muchos motivos de pensamiento a los cuales creo deber, tanto ahora como antes, conceder mucho peso, no se consideran en él, especialmente en lo que respecta a los puntos tratados más arriba. Las confusiones aclaradas en nuestras últimas consideraciones constituyen justamente el núcleo de la concepción que tiene Meinong de las asunciones.

§ 113. POSICIONES ACTUALES Y POTENCIALES

Nuestras consideraciones sobre la modificación de neutralidad y la posición impulsan a continuarlas con otras muy importantes. Hemos hablado de conciencia "ponente" en un sentido muy amplio, que ha menester necesariamente de una diferenciación. Distingamos una *posición actual* y otra *potencial* y empleemos como nombre general, del que a pesar de todo no podemos prescindir, el de *"conciencia posicional"*.

La distinción entre actualidad y potencialidad de la *posición* está en estrecha relación con la diferencia de actualidad entre la atención y la falta de atención antes expuesta,[1] pero no coincide con ella en modo alguno. Al tomarla en cuenta la modificación de neutralidad se introduce en la distinción general entre actualidad e inactualidad en la atención del yo una dualidad, o en el concepto de actualidad una ambigüedad, cuya esencia tenemos que aclarar.

La modificación de neutralidad nos salió al encuentro al contrastar la creencia, la conjetura, etc., *real* con la conciencia peculiarmente modificada del "mero sumirse en el pensamiento" de una creencia, conjetura. etc.; dicho correlativamente, al contrastar el tener delante *"realmente"* o haber "puesto realmente" lo que es, lo que es probable, etc., y el *no* haberlo puesto realmente, en el modo de un mero "dejarlo indeciso". Pero también aludimos por anticipado a la relación, esencialmente distinta, de la conciencia neutral y la conciencia no-neutral con la potencialidad de las posiciones. De toda conciencia "real" pueden sacarse variadas clases de posiciones encerradas potencialmente en ella y que son entonces posiciones *reales*: en todo lo mentado en forma realmente tética hay predicables reales. Pero una conciencia neutral no "contiene" en sí ninguna clase de predicables "reales". El despliegue por medio de actualidades atencionales, por medio del volverse a los distintos predicados de la objetividad consciente, da por resultado puros actos neutrales o puros predicados modificados. Esta diversa potencialidad de la conciencia neutral y la no-neutral, este nota-

[1] Cf. § 35, pp. 79 s., §. 37, pp. 84 s., § 92, pp. 222 ss.

ble hecho de que la potencialidad universal de las direcciones de la atención se quiebre en una doble potencialidad, ha menester ahora de un estudio más profundo.

En las consideraciones del parágrafo antepenúltimo se puso de manifiesto que toda vivencia real, en cuanto existe en el presente —o, como también podemos decir, en cuanto unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo— lleva consigo en cierto modo el carácter de ser, *lo mismo que lo percibido.* A todo presente actual de una vivencia corresponde idealmente una modificación de neutralidad, a saber, un posible presente en la fantasía cuyo contenido responde exactamente al suyo.[a] Ninguna vivencia semejante de la fantasía tiene el carácter de ser realmente presente, sino el de ser "*quasi*" presente. Pasa aquí, en efecto, exactamente lo mismo que pasaba al comparar los datos noemáticos de una percepción cualquiera con los de un fantasear (o contemplar en la fantasía) exacta e idealmente igual: todo lo percibido se caracteriza como un "ser realmente presente"; todo lo paralelamente fantaseado, por un tener el mismo contenido, pero como "fantasía", como un ser "*quasi*" presente. Así, pues:

La conciencia primitiva del tiempo funciona de suyo como una conciencia perceptiva y tiene un contrapolo en una correspondiente conciencia de fantasía.

Pero esta conciencia omnicomprensiva del tiempo *no* es, como de suyo se comprende, *un continuo percibir inmanente* en su *pleno* sentido, esto es, en el de un percibir *actualmente ponente,* el cual es una vivencia en nuestro sentido, algo inserto en el tiempo inmanente, algo que dura en el presente, algo constituido en la conciencia del tiempo. Con otras palabras, no es, como de suyo se comprende, un continuo reflexionar interno, en el que las vivencias, *puestas* en sentido específico, actualmente *aprehendidas como existentes,* resultarían objetivas.

Entre las vivencias hay unas señaladas reflexiones llamadas inmanentes, especialmente percepciones inmanentes, que están dirigidas a sus objetos aprehendiendo y poniendo actualmente el ser. Entre las mismas hay, además, otras percepciones de dirección trascendente, que ponen el ser en el mismo sentido, las llamadas externas. "*Percepción*", en el sentido normal de la palabra, no quiere decir sólo en general que alguna cosa *aparece*

con personal presencia al yo, sino que el yo se *percata* de la cosa que aparezca, aprehendiéndola, poniéndola, como realmente existente. [a] Esta actualidad de la posición de la existencia es, según lo antes expuesto, lo neutralizado en la conciencia perceptiva de una "imagen". Vueltos a la "imagen" (no a aquello de lo que es), no aprehendemos como objeto nada real, sino justo una "imagen", una ficción. El aprehender tiene la actualidad del estar vuelto el yo hacia algo, pero no es un aprehender "real", sino un mero aprehender en la modificación del *"quasi"*; la posición no es una posición actual, sino modificada en el *"quasi"*.

Desviando de la ficción la mirada del espíritu, pasa la actualidad atencional desde la posición neutralizada hasta la potencialidad: la "imagen" sigue apareciendo, pero no se "atiende" a ella, no se la aprehende —en el modo del *"quasi"*. En la esencia de esta situación y de su potencialidad entran posibilidades de nuevas direcciones actuales de la mirada, pero que aquí jamás dan lugar a actualidades de la *posición*.

Análogamente sucede cuando comparamos representaciones "actuales" [b] (realmente ponentes, no neutrales) con aquellas en que lo representado, por obra, digamos, de una desviación de la mirada, sin duda sigue aún apareciendo, pero ya no está puesto actualmente. La potencialidad de la *posición* de lo que "sigue" apareciendo, quiere decir aquí que por obra de la actualidad atencional no brotan sólo *cogitationes* que aprehenden en general, sino *cogitationes* que aprehenden "realmente" de todo punto, *cogitationes* actualmente ponentes. [c] En la modificación de neutralidad de las representaciones, esto es, en las meras *fantasías*, tenemos una vez más las potencialidades atencionales, cuya conversión en actualidades da por resultado sin duda "actos" (*cogitationes*). pero posiciones de todo punto neutralizadas, de todo punto dóxicas en el modo del *"quasi"*. Lo fantaseado no es consciente como "realmente" presente, pasado o futuro; "flota" sólo delante. como algo sin actualidad de la posición. Un simple volver la mirada hacia ello no puede eliminar esta neutralidad, como tampoco en otros casos engendrar la actualidad de la posición.

Toda percepción tiene —y esto puede servirnos todavía para mayor ilustración— su fondo perceptivo. La cosa especialmente aprehendida tiene su *medio circundante* de cosas que aparecen perceptivamente con ella, pero que carecen de tesis de existencia

especiales. También este medio es un medio "realmente existente", es consciente de tal suerte que *pueden* —en el sentido de una posibilidad esencial— dirigirse a él miradas ponentes del ser actualmente. Es en cierto modo una *unidad de posiciones potenciales.* Igualmente, en el recuerdo respecto de su fondo de recuerdos o, también, en la percepción o el recuerdo respecto de sus halos de retenciones y protenciones, de rememoraciones y previsiones, que se adelantan con mayor o menor abundancia y con variables grados de claridad, pero no se llevan a cabo en forma de tesis actuales. En todos estos casos lleva la actualización de las "posiciones potenciales" por medio de las correspondientes desviaciones de la mirada (actualidad atencional) necesariamente a posiciones actuales siempre nuevas, y esto es inherente a la esencia de esta situación. Pero si pasamos a las modificaciones de neutralidad paralelas, todo se traduce a la modificación del *"quasi"*, incluso la "potencialidad" misma. Fondos atencionales los tiene también (y necesariamente) el objeto "imagen" o el objeto-fantasía. Una vez más es "fondo" un nombre para direcciones de la mirada y aprehensiones potenciales. Pero el dirigir realmente la mirada en una nueva dirección no conduce aquí, por principio, a posiciones reales, sino exclusivamente a modificadas.

Lo mismo pasa —y es cosa que nos interesa aún aquí especialmente— con variantes modales de las tesis específicas de creencia (de las prototesis dóxicas), con las conjeturas, sospechas, preguntas, etc., e igualmente con las negaciones y afirmaciones. Los correlatos conscientes en ellas, la posibilidad, probabilidad, el no-ser, etc., *pueden* experimentar una posición dóxica y a una con ella una específica "objetivación", pero mientras "vivimos en" el conjeturar, preguntar, rechazar, afirmar, etcétera, no llevamos a cabo prototesis dóxicas —aunque sin duda llevamos a cabo otras *"tesis"*, en el sentido de una necesaria generalización del concepto, a saber, *tesis de conjetura, tesis de cuestionabilidad, tesis de negación,* etc. Pero en todo momento *podemos* llevar a cabo las correspondientes prototesis dóxicas; en la *esencia* de las situaciones fenomenológicas radica la *posibilidad ideal de actualizar las tesis potenciales encerradas* en

ellas.[1] Esta actualización, si por adelantado se trataba de tesis actuales, conduce siempre de nuevo a tesis actuales, encerradas potencialmente en las tesis iniciales. Si traducimos estas tesis iniciales a la lengua de la neutralidad, se traduce también a ésta la potencialidad. Si llevamos a cabo conjeturas, preguntas, etcétera, en la mera fantasía, subsiste todo lo precisamente desplegado, sólo que con otro signo. Todas las tesis dóxicas y modalidades de ser que quepa sacar de los primitivos actos o de los nóemas de éstas por medio de los posibles cambios de dirección de la mirada de la atención, están ahora neutralizadas.

§ 114. MÁS SOBRE LA POTENCIALIDAD DE LAS TESIS Y LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD

La distinción entre conciencia no-neutral y conciencia neutral no afecta meramente, según los análisis llevados a cabo, a las vivencias de conciencia en el modo atencional del *cogito,* sino también en el de la inactualidad atencional. La distinción se da a conocer en la doble manera de portarse estos "fondos" de la conciencia al pasar por obra de la atención a "primeros términos", o dicho más exactamente, al transformarse en actualidades atencionales con las que la vivencia primitiva se convierte en un *cogito* dóxico, incluso en una protodoxa. [a] Esto es, como de suyo se comprende, posible en todas las circunstancias, pues a la esencia de toda vivencia intencional es inherente la posibilidad de "mirar a" sus nóesis así como a sus nóemas, a las objetividades constituidas noemáticamente y a sus predicados —o de aprehenderlos poniéndolos en el modo de la protodoxa.

La situación es, como también podemos decirlo, la de que *la modificación de neutralidad no es una modificación especial* adjunta a las tesis *actuales,* las únicas que son realmente tesis, sino que concierne a *una peculiaridad radicalmente esencial de toda conciencia en general,* la cual se expresa en la actitud ya de la ponibilidad protodóxica actual, ya en la no-ponibilidad correspondiente. De aquí la necesidad de señalarla justo en las protoposiciones actuales o en la modificación que experimentan.

Expuesto con más precisión, se trata de lo siguiente:

[1] Cf. *supra,* § 105, p. 253.

La conciencia en general, de cualquier índole y forma que sea, *está cruzada por una radical distinción:* ante todo es inherente, según sabemos, a toda conciencia en que el yo puro no vive de antemano como "llevándola a cabo", o que no tiene de antemano la forma del *"cogito",* la modificación esencialmente posible que la hace pasar a esta forma. Ahora bien, existen *dos* posibilidades fundamentales en el *modo de llevar a cabo la conciencia* dentro del modo *cogito,* o dicho de otra manera:

Todo cogito *tiene una contrafigura exactamente correspondiente* de tal índole que *su nóema tiene su contranóema exactamente correspondiente* en el *cogito* paralelo.

[a] La relación entre los "actos" paralelos consiste en que uno de los dos es un "acto *real*", el *cogito* es un *cogito* "real", *"realmente ponente",* mientras que el otro es la *"sombra" de* un acto, es un *cogito impropiamente tal,* un *cogito* no "realmente" ponente. El uno efectúa realmente, el otro es el mero espejismo de un efectuar.

A esto responde la radical distinción de los *correlatos:* de un lado, el efecto noemático constituido, que tiene el carácter de efecto no-modificado, real; de otro lado, el *"mero pensamiento"* del efecto exactamente correspondiente. El real y el modificado se corresponden *idealiter* con absoluta exactitud y, sin embargo, *no son de la misma esencia.* Pues la modificación se extiende a las esencias: a la *esencia originaria* responde su *contraesencia* como una "sombra" de la misma esencia.

Naturalmente, no se debe introducir en las expresiones figuradas de sombra, espejismo, imagen, nada de la idea de una simple apariencia, de una mención engañosa, etc., en las que se darían actos reales o correlatos posicionales. Contra la otra confusión, tan fácil, de la modificación aquí en cuestión, con la modificación de fantasía, que crea igualmente a toda vivencia —como presencia de ésta en la conciencia interna del tiempo— una contrafigura, su imagen en la fantasía, no se necesita poner en guardia de nuevo.

La radical división de las vivencias intencionales en dos clases que están en la relación de la realidad y el espejismo inerte de un efecto noemático, se nos da a conocer aquí (donde hemos partido del dominio dóxico) en las siguientes *proposiciones fundamentales:*

Todo *cogito* es en sí mismo una protoposición dóxica o no. Pero en virtud de una ley perteneciente una vez más a la esencia general y fundamental de la conciencia, puede todo *cogito* pasar a ser una protoposición dóxica. Lo puede de múltiple modo y en especial de tal suerte que todo *"carácter tético"*, en el más amplio sentido, que se constituya, como correlato de una "tesis" noética (en el más amplio sentido paralelo) perteneciente a un *cogito*, en el nóema de este *cogito*, experimenta la transformación en un carácter de ser y admite por ende la forma de una *modalidad de ser en el más amplio de todos los sentidos*. De esta manera se convierte el carácter de "probable", que es el correlato noemático del conjeturar y específicamente del "carácter de acto", de la "tesis" del conjeturar en cuanto tal, en el *ser* probable; igualmente, el carácter noemático de "cuestionable", este correlato específico de la tesis de cuestionabilidad, en la forma del *ser* cuestionable; y el correlato de la negación, en la forma del *no-ser*: puras formas que han admitido, por decirlo así, el sello de la prototesis dóxica actual. Pero esto va aún más lejos. Tendremos razones para ensanchar el concepto de tesis hasta abarcar todas las esferas de actos y, así, para hablar, por ejemplo, de tesis de agrado, tesis de deseo, tesis de voluntad, con sus correlatos noemáticos, "agradable", "deseado", "prácticamente debido", etc. También estos correlatos toman, por obra de la traducción posible *a priori* del acto respectivo en una prototesis dóxica, la forma de modalidades de ser en un sentido sumamente ampliado: así es como el "agradable", "deseado", "debido", etc., se vuelven predicables, pues en la protoposición actual se vuelven conscientes como *ser* agradable, deseado, etcétera.[1] Pero hay que entender la traducción —en estos ejemplos— en el sentido de que la traducción mantiene el nóema de la vivencia primitiva en la plenitud de su esencia, prescindiendo simplemente del modo de darse, que se altera con la traducción según una ley rigurosa. Pero este punto habrá menester de ser completado todavía.[2]

Los casos se distinguen, pues, radicalmente porque la correspondiente protodoxa es, o una protodoxa real, una creencia

[1] Cf. *supra*, las frases finales del § 105, p. 253.
[2] Cf. *infra*, § 117, pp. 282, tercer aparte.

creída realmente, por decirlo así, o bien su inerte contrafigura, el "mero pensar" (en el ser puro y simple, en el ser posible, etc.).

Lo que resulta de aquella transformación dóxica de la vivencia primitiva del caso, lo mismo si es el despliegue de sus contenidos noemáticos en protoposiciones dóxicas *reales* que exclusivamente en *neutralidades* protodóxicas, está predeterminado con absoluta fijeza por la *esencia* de la respectiva vivencia intencional. De antemano está, pues, diseñado en la esencia de *toda* vivencia de conciencia un conjunto fijo de *posiciones de ser potenciales*, y, según la índole que tenga de antemano la conciencia respectiva, un campo de posibles posiciones reales o de posibles "sombras de posiciones" neutrales.

[a] Y, una vez más, la *conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y sombra, conciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos, con otras palabras, en su contenido noemático no encierra absolutamente nada apresable dóxicamente, o lo que es equivalente una vez más, no encierra ningún nóema real, sino sólo una contrafigura de éste. Sólo *una* ponibilidad dóxica les queda a las vivencias neutrales: la que les es inherente en cuanto datos de la conciencia inmanente del tiempo y las determina justo como conciencia modificada de un nóema modificado.

Los términos de *"posicional"* y *"neutral"* van a servirnos como técnicos en adelante. Toda vivencia, tenga o no tenga la forma del *cogito,* sea o no sea un acto en un sentido especial, cae bajo esta oposición. *Posicionalidad* no quiere decir, pues, el estar presente o el llevar a cabo una posición real; se limita a expresar una cierta potencialidad de llevar a cabo actos dóxicos actualmente ponentes. Sin embargo, abarcamos también dentro del concepto de vivencia posicional el caso de que una vivencia sea de antemano una posición llevada a cabo, lo que es tanto menos dificultoso cuanto que según una ley esencial es inherente a toda posición llevada a cabo una pluralidad de posiciones potenciales.

La distinción entre *posicionalidad* y *neutralidad* no expresa, como se ha comprobado, una mera peculiaridad de las posicio-

nes de creencia, una mera especie de modificaciones de la creencia, como lo son el conjeturar, el preguntar, etc., o, en otras direcciones, el asumir, el negar, el afirmar, o sea, no expresa las variaciones intencionales de un modo primitivo, la creencia en su pleno sentido. Como hemos anticipado, es de hecho una *división universal de la conciencia,* pero que por una buena razón aparece en nuestra marcha analítica vinculada a la distinción entre creencia posicional (esto es, actual, real) y su contrafigura neutral (el "mero pensar"), señalada especialmente dentro de la esfera más estrecha del *cogito* dóxico. Así se pusieron de relieve vinculaciones esenciales sumamente notables y profundas entre los caracteres de acto de la creencia y todas las otras clases de caracteres de acto y, por ende, todas las formas de la conciencia en general.

§ 115. APLICACIONES. EL CONCEPTO AMPLIADO DE ACTO. ACTOS LLEVADOS A CABO Y MOCIONES DE ACTOS

Es todavía importante tomar en cuenta algunas observaciones anteriores.[1] El *cogito* en general es la intencionalidad [a]explícita. El concepto de vivencia intencional en general presupone ya la oposición de potencialidad y actualidad, y la presupone en su significación universal, en cuanto que sólo al pasar al *cogito* explícito y al *reflexionar* sobre la vivencia no explícita y sus contenidos noético-noemáticos podemos reconocer que entraña intencionalidades o nóemas que le son propios. Así, por ejemplo, con respecto a la conciencia del fondo no atendido, pero susceptible de ulterior atención en la percepción, el recuerdo, etcétera. La vivencia intencional explícita es un "yo pienso" "llevado a cabo". Pero esta misma vivencia puede pasar a ser una vivencia "no llevada a cabo", por el camino de los desplazamientos atencionales. La vivencia de una percepción llevada a cabo, de un juicio, sentimiento, volición llevada a cabo, no desaparece cuando la atención se vuelve "exclusivamente" a algo nuevo, lo cual implica que el yo "vive" exclusivamente en un nuevo *cogito.* El *cogito* anterior "se apaga", se hunde en la "oscuridad", pero sigue teniendo aún una existencia como vivencia, aunque modi-

[1] Cf. *supra,* § 84, pp. 198 *ss.*

ficada. De la misma manera emergen *cogitationes* en el fondo del campo de vivencias, ya modificadas en el sentido del recuerdo o de la neutralidad, ya también no-modificadas. Por ejemplo, se "mueve" una creencia, una verdadera creencia; creemos ya "antes de saber". De la misma manera están, en ciertas circunstancias, posiciones de agrado o desagrado, apetencias y también resoluciones vivas ya antes de que "vivamos en" ellas, antes de que llevemos a cabo el *cogito* propiamente dicho, antes de que el yo "se manifieste activo" juzgando, agradándose, apeteciendo, queriendo.

El *cogito* designa, pues, de hecho (y así hemos introducido desde el primer momento el concepto) el acto *propiamente tal* de percibir, juzgar, agradarse, etc. Pero, por otra parte, es la estructura entera de la vivencia en los casos descritos la misma, con todas sus tesis y caracteres noemáticos, aun faltándole esta actualidad. Por lo tanto, [a]distinguimos más claramente aún entre *actos llevados a cabo* y *no llevados a cabo;* estos últimos son, o bien actos que han dejado de llevarse a cabo, o bien *mociones de actos.* Esta última expresión podemos emplearla perfectamente con toda generalidad para designar todos los actos no llevados a cabo. Semejantes mociones de actos son vividas con todas sus intencionalidades, pero el yo no vive en ellas como *"sujeto que las lleva a cabo".* Con esto se ensancha el concepto de acto en un sentido muy preciso y absolutamente indispensable. [b] Los actos llevados a cabo, o como es mejor decir en cierto respecto (a saber, en el respecto de que se trata de procesos), el *llevar a cabo actos* constituye el *"tomar posición" en su sentido más amplio,* mientras que la expresión de tomar posición en su sentido plenario remite a actos fundados[c] de la índole que discutiremos más adelante con más detalle, por ejemplo, al tomar posición en el odio, o la que toma quien odia relativamente a lo odiado, lo que por su parte está constituido ya para la conciencia en nóesis de grado inferior como persona o cosa existente; igualmente entraría aquí el tomar posición en la negación o la afirmación relativamente a una pretensión del ser, etcétera.

Es claro, pues, que los actos en su sentido lato[d], exactamente lo mismo que las *cogitationes específicas,* llevan en sí la distinción de la neutralidad y la posicionalidad; que, ya antes de convertirse en *cogitationes* tienen efectos noemáticos y téticos,

sólo que no llegamos a ver estos efectos sino por medio de actos en sentido estricto, por medio de *cogitationes*. Las posiciones, o las posiciones en el modo del *"quasi"* se encuentran ya realmente en ellos con las nóesis enteras en que entran estas posiciones; supuesto el caso ideal de que a una con la transformación no se enriquezcan también intencionalmente o se alteren en cualquier otra forma. En todo caso, podemos excluir estas alteraciones (y especialmente los enriquecimientos e innovaciones intencionales que siguen inmediatamente a la transformación en el río de las vivencias).

En todas nuestras discusiones sobre la neutralidad[a] nos hemos referido con preferencia a las posiciones dóxicas. El signo de la neutralidad era la potencialidad.[b] Todo descansaba en que *todo carácter de acto tético* (toda "intención" de acto, por ejemplo, la intención de agradarse, la intención valorativa o volitiva, el carácter específico de la posición de agradar o de querer) *entraña en su esencia un carácter del género tesis dóxica que se "corresponde" con él en ciertas formas.* Según que la respectiva intención de acto sea [c]no-neutralizada o neutralizada, lo es también la tesis dóxica encerrada en ella —concebida aquí como *prototesis.*

Esta preferencia por las prototesis dóxicas experimentará una limitación en los análisis ulteriores. Resultará visible que las leyes esenciales puestas de manifiesto por nosotros piden una determinación más exacta, en cuanto que ante todo y en general deben las *modalidades dóxicas* (en el sentido específico, que abarca también las asunciones) hacerse valer en lugar de las prototesis dóxicas, o reemplazar a éstas, como "tesis dóxicas" encerradas en todas las tesis. Pero dentro de este general llevar a cabo modalidades dóxicas tiene la prototesis dóxica, la certeza de la creencia, el especialísimo privilegio de que estas modalidades mismas son susceptibles de convertirse en tesis de creencia, de suerte que el signo de toda neutralidad es la potencialidad dóxica en el señalado sentido que se refiere a la prototesis. Es aquí donde experimentará su determinación más precisa la manera de "corresponderse" lo dóxico en general con lo tético de toda especie.[1]

[1] Cf. *infra*, pp. 281 *ss.*

Ahora bien, las proposiciones sentadas en seguida con la más alta universalidad (bien que con algunos *desiderata*), pero convertidas en intelectualmente evidentes sólo dentro de esferas especiales de actos, han menester de mayores fundamentos. No hemos discutido todavía a fondo, en efecto, el paralelismo de la nóesis y el nóema en todos los dominios intencionales. Justo este tema central de nuestra sección empuja de suyo a ampliar el análisis. Pero al llevar a cabo esta ampliación resultarán confirmadas y completadas a la vez nuestras universales afirmaciones sobre la modificación de neutralidad.

§ 116. PASO A NUEVOS ANÁLISIS. LAS NÓESIS FUNDADAS Y SUS CORRELATOS NOEMÁTICOS

Hemos estudiado hasta aquí una serie de procesos universales en la estructura de las nóesis y los nóemas dentro de un marco muy ancho y a la vez muy restringido —estudiado sin duda sólo en medida muy modesta, sólo en tanto lo requería el ponerlos claramente de relieve y nuestro fin directivo de hacernos una idea general y, sin embargo, detallada de los grupos de problemas que entraña el doble tema universal de la nóesis y el nóema. Nuestros estudios se han referido, por grandes que sean las complicaciones que han traído consigo, a una mera capa inferior de la corriente de las vivencias, a la que pertenecen intencionalidades de estructura en definitiva sólo relativamente simple. Hemos mostrado preferencia (prescindiendo de las últimas consideraciones anticipativas) por las intuiciones sensibles, en especial las de realidades que aparecen, así como por las *representaciones* sensibles que surgen de estas intuiciones por obra de su oscurecimiento y que están unidas con las intuiciones por una comunidad de género, como se comprende de suyo. El término "representación" designa a la vez el género de todas ellas. Sin duda tomamos también en consideración todos los fenómenos esencialmente inherentes a este género, así las intuiciones y representaciones reflexivas en general, cuyos objetos ya no son cosas sensibles.[1] El universal valor de nuestros re-

[1] El firme y esencial deslinde del más amplio *concepto de representación* que nace de las esferas señaladas, es naturalmente un importante problema para la investigación fenomenológica sistemática. Sobre todas las

sultados se impone tan pronto como ensanchamos el marco de la investigación, dada la forma en que hemos conducido ésta y hecho tangible el carácter accesorio de cuanto pudiera vincularse al dominio inferior. Al ensanchar la investigación vemos que retornan todas las distinciones hechas entre el central núcleo de sentido (que sin duda ha menester mucho de mayores análisis) y los caracteres téticos que se agrupan en torno a él, así como todas las modificaciones que —como las de la representación, de la atención, de la neutralización— afectan también al núcleo de sentido en modos peculiares, dejándolo a pesar de todo seguir siendo lo "idéntico" que es.

Ahora podemos proseguir en dos diversas direcciones, pero conducentes ambas a intencionalidades que están fundadas en las representaciones: o en la dirección de las *síntesis* noéticas, o en aquella que nos eleva a *formas de "posición"* nuevas, pero *fundadas.*

Si emprendemos esta última dirección, tropezamos con las *nóesis* (ante todo lo más simples posible, esto es, libres de síntesis de un grado superior o inferior) *afectivas, apetitivas, volitivas,* que están fundadas en "representaciones", en percepciones, recuerdos, representaciones por medio de signos, etc., y presentan en su estructura patentes diferencias de fundamentación gradual.[a] Ahora vamos a preferir entre todos estos actos en general las formas posicionales (lo que no significa la exclusión de grados inferiores neutrales), pues lo que hay que decir de ellas es aplicable, adecuadamente modificado, a las correspondientes neutralizaciones. Así, por ejemplo, un sentir agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de la creencia, un querer o no querer igualmente, pero por referencia a algo valorado como agradable, bello, etc

Lo que nos interesa aquí, antes de todo entrar en las especies de esta estructura, es que con los nuevos elementos noéticos surgen también en los correlatos *nuevos elementos noemáticos.* Por una parte, son nuevos caracteres, que resultan *análogos*

cuestiones semejantes remitimos a las publicaciones que proyectamos, de cuyo contenido teórico hemos sacado las simples indicaciones hechas en las presentes investigaciones.

a los modos de la creencia, pero que a la vez poseen *de suyo,* en su nuevo contenido, ponibilidad adoxológica; por otra parte, se combinan con los nuevos elementos también *nuevas "apercepciones",* constituyéndose un *nuevo sentido que está fundado en el de la nóesis subyacente,* al que, por decirlo así, abraza. El nuevo sentido aporta una totalmente *nueva dimensión del sentido;* con él no se constituyen nuevas determinaciones parciales de las meras *"cosas",* sino *valores de las cosas,* concretos con éstas o en sí: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.

Por lo demás, muestra también toda vivencia plena de grado superior una estructura análoga de su pleno correlato, como la que hemos visto en el grado inferior de las nóesis. *En el nóema de grado superior es, digamos, lo valorado en cuanto tal un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos.* El "valioso", el "grato", "regocijante", etc., funciona análogamente al "posible", "probable" o en casos al "nulo" o al "sí, realmente" —aunque absurdo fuera incluir aquéllos en estas últimas series.

La conciencia es, con respecto a estos nuevos caracteres, una vez más una conciencia *posicional:* el "valioso" es dóxicamente susceptible de ser puesto como algo que "es" valioso. Este "es" correspondiente al "valioso" como carácter *suyo* puede concebirse también *modalizado,* como todo "es" o "cierto": la conciencia es entonces conciencia de un *valor posible,* tan sólo se sospecha que la "cosa" es valiosa; o bien es consciente como *probablemente valiosa* o como *no-valiosa* (lo que no quiere decir exactamente lo mismo que de un valor negativo o que sea mala, fea, etcétera, el "no-valioso" expresa simplemente un tachar el "valioso"). Todas las modificaciones semejantes hacen presa en la conciencia del valor, en las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como paralelamente en los nóemas. (Cf. p. 280.)

De nuevo se produce una multiplicidad de profundas alteraciones en la forma de las modificaciones atencionales, según que, con arreglo a las complicadas posibilidades esenciales, se dirija la mirada de la atención, a través de las dispersas capas intencionales, ya a la "cosa" y sus elementos —lo que da por resultado un coherente sistema de modificaciones que ya conocemos como grado inferior—, ya a los valores, a las determinacio-

nes constituidas de grado superior, a través de las apercepciones que las constituyen; ya a las nóesis —y todo ello en los variados modos específicos del atender, atender de soslayo, no atender, etc.

Investigaciones sobremanera difíciles son las que hay que hacer para distinguir pulcramente y poner perfectamente en claro estas complicadas estructuras, por ejemplo, cómo se relacionan las "apercepciones de valor" con las apercepciones de cosa, los nuevos caracteres noemáticos (bueno, bello, etc.) con las modalidades de la creencia; cómo se ordenan sistemáticamente en series y especies, y todo lo demás por este orden.

§ 117. LAS TESIS FUNDADAS Y CONCLUSIÓN DE LA DOCTRINA DE LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIZACIÓN. EL CONCEPTO UNIVERSAL DE TESIS

Consideremos ahora la relación de las nuevas capas noéticas y noemáticas de la conciencia con la neutralización. Referimos esta modificación a la posicionalidad dóxica. Ésta desempeña de hecho, en las capas puestas ahora de relieve, como fácilmente nos convencemos de ello, el papel que le habíamos atribuido por adelantado en la más amplia esfera de los actos y habíamos discutido especialmente en la esfera de las modalidades del juicio. En la conciencia conjetural "está implícito" posicionalmente el "conjeturable", "probable", como igualmente en la conciencia del agradarse el "agradable", en la conciencia de la alegría el "alegre", etc. Está implícita en ella, es decir, es accesible a la posición dóxica y por eso es predicable. Según esto, cae toda conciencia afectiva, con sus nuevas y fundadas nóesis afectivas, bajo el concepto de conciencia posicional tal como nosotros habíamos entendido este concepto —con referencia a las posicionalidades dóxicas y últimamente a las certezas posicionales.

Consideradas las cosas más exactamente, habremos de decir, empero, que la referencia de la modificación de neutralidad a la posicionalidad dóxica, por importantes que sean las evidencias intelectuales que le sirven de base, no es en cierto modo sino un rodeo.

Pongámonos ante todo en claro que los actos de agradarse (lo mismo "llevados a cabo" que no), e igualmente los actos de sen-

timiento y de voluntad de toda índole, son precisamente "actos", "vivencias intencionales", y que esto implica en cada caso la "*intentio*", el "tomar posición"; o dicho de otra manera: son en un sentido amplísimo, pero esencialmente único, "*posiciones*", sólo que no precisamente dóxicas. [a] [b] Al pasar dijimos antes con toda exactitud que los caracteres de acto[c] en general son "tesis" —tesis en sentido lato y sólo en especial tesis de creencia o modalidades de estas tesis. La analogía esencial de las nóesis específicas del agradarse con las posiciones[d] de creencia es patente, e igualmente la de las nóesis de deseo, las nóesis de voluntad, etc. También en el valorar, desear, creer está algo "puesto", prescindiendo de la posicionalidad dóxica que está implícita en ellos. Esto es también la fuente de todos los paralelismos entre las diversas especies de conciencia y todas las clasificaciones de ellas: lo clasificado son propiamente las especies de posición.

A la esencia de toda vivencia intencional, sea lo que sea todo lo demás con que quepa encontrarse en su contenido concreto, es inherente el tener por lo menos una, pero por lo regular varias "tesis" o "caracteres de posición" ligados en el modo de la fundamentación; entre estos varios ingredientes hay necesariamente uno *arcóntico*, por decirlo así, que unifica y domina todos los demás.

La suprema unidad genérica que une todos estos específicos "caracteres de acto"[e], los caracteres de la "posición", no excluye esenciales diferencias de género. Así, están emparentadas como posiciones las de sentimiento con las dóxicas, pero no están en modo alguno en la misma relación que la que guardan entre sí todas las modalidades de la creencia.

Con la esencial comunidad de género de todos los caracteres de posición está *eo ipso* dada la de sus correlatos noemáticos de posición (el "carácter tético en sentido noemático"), y si tomamos estos últimos con sus restantes bases noemáticas, la esencial comunidad de todas las "proposiciones". En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y práctica formales.[1]

[1] Cf. sobre este punto, *infra*, sección IV, cap. III.

Nos vemos conducidos así al concepto *universalizado* de *"tesis"*, sobre el cual formulamos la siguiente proposición:

Toda conciencia es o actualmente o potencialmente "tética". El concepto anterior de *"posición actual"* y con él el de *posicionalidad* experimentan una ampliación paralela. Esto implica que nuestra doctrina de la neutralización y de la referencia de ésta a la posicionalidad es transportable al concepto ampliado de tesis. Así, a la conciencia tética en general, lo mismo si está llevada a cabo que si no, es inherente la modificación general que llamamos neutralizadora, y[a] lo es *directamente* del modo siguiente. Por un lado, hemos caracterizado las tesis posicionales diciendo que, o son tesis actuales, o son transportables o actuales; que, en consecuencia, tienen nóemas susceptibles de ser puestos "realmente" —o actualmente en sentido lato. Enfrente están las tesis no propiamente tales, las del *"quasi"*, los espejismos muertos, *incapaces de acoger en su seno ningún llevar a cabo tético actual* por respecto a sus nóemas, ni siquiera los neutralizados. La distinción entre neutralidad y posicionalidad es paralelamente noética y noemática; tal como se la toma aquí, afecta a toda suerte de caracteres téticos directamente, sin el rodeo de las "posiciones" en el sentido estrecho y único usual de las protoposiciones dóxicas —únicamente en las cuales, sin embargo, se puede comprobar.

Pero esto quiere decir que la preferencia mostrada por estas especiales posiciones dóxicas tiene su hondo fundamento en las cosas mismas. Con arreglo a nuestros análisis, tienen justo las modalidades dóxicas, y entre ellas en modo especial las prototesis dóxicas, las de la certeza de la creencia, el singular privilegio de que su potencialidad posicional abarque la esfera toda de la conciencia. Según una ley esencial, puede toda tesis, cualquiera que sea su género, convertirse en una posición dóxica actual por virtud de los caracteres dóxicos inquebrantablemente inherentes a su esencia. Un acto posicional pone, pero cualquiera que sea la "cualidad" en que ponga, pone también dóxicamente: sea lo que sea lo puesto por él en otros modos, está también puesto como algo que "es", sólo que no actualmente. Pero la actualidad puede engendrarse esencialmente en el modo de una "operación" posible por principio. Toda "proposición", por ejemplo, toda proposición desiderativa, puede convertirse por ende en una

proposición dóxica, y entonces es en cierto modo las dos cosas en una: a la vez proposición dóxica y proposición desiderativa.

La ley esencial es, como ya habíamos indicado antes, en primer término la de que *el privilegio de lo dóxico pertenece propiamente de un modo universal a las modalidades dóxicas.* Pues toda vivencia afectiva, como todo valorar, desear, querer, está caracterizada *de suyo,* o como estar cierto, o como sospechar, o como presumible o dudoso valorar, desear, querer.[1] Además, el valor, por ejemplo, si no nos fijamos especialmente en las modalidades de la posición dóxica, no está puesto actualmente por fuerza en su carácter dóxico. El valor es consciente en el valorar, lo agradable en el agradarse, lo alegre en el alegrarse, pero a veces de tal suerte que en el valorar no estamos enteramente seguros; o de tal suerte que la cosa se limita a hacer sospechar que es valiosa, quizá valiosa, mientras que todavía no tomamos partido por ella en el valorar. Viviendo en semejantes modificaciones de la conciencia valorativa, no necesitamos fijarnos especialmente en lo dóxico. Pero podemos hacerlo cuando, por ejemplo, vivimos en la tesis de sospecha y luego pasamos a la correspondiente tesis de creencia, que tomada predicativamente cobra esta forma, "la cosa podría ser valiosa", o dándole un giro en la dirección noética y del yo valorador: "sospecho que es valiosa (quizá valiosa)". Igualmente, con otras modalidades.

En todos los caracteres téticos hay en esta forma modalidades dóxicas, y cuando el modo es el de la certeza, prototesis dóxicas, que se *corresponden* exactamente con los caracteres téticos en sentido noemático. Pero como esto es también válido para las variantes dóxicas, entran también (aunque ya no con correspondencia noemática) *prototesis* dóxicas en todo acto.

Podemos, según esto, decir también: *todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo "lógico", explícita o implícitamente.* Es siempre explicitable lógicamente, a saber, en virtud de la universalidad esencial con que la capa noética del "expresar" se adapta a todo lo noético (o la de la expresión a todo lo noemático). A la vez es evidente que con el paso a la modificación de neutralidad se neutralizan también el expresar mismo y lo correlativamente expresado en cuanto tal.

1 Cf. *supra,* p. 278.

El resultado de todo esto es que *todos los actos en general —incluso los actos del sentimiento y de la voluntad— son "objetivantes", "constituyentes", originariamente de objetos,* fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad "axiológica", que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un "ente" de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la esencia de la conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido —valores— como "mentados" en la conciencia valorativa. En los actos de sentimiento están mentados afectivamente, viniendo mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos a estar mentados dóxicamente y luego como lógicamente expresados.

Toda conciencia de acto llevada a cabo no dóxicamente es en esta forma *potencialmente* objetivante; *únicamente el* cogito *dóxico lleva a cabo la objetivación actual.*

Aquí está la más profunda de las fuentes que explican la *universalidad de lo lógico,* en último término la del juicio predicativo (añadiendo la capa, todavía no tratada en detalle, del expresar significativo), y por aquí se comprende también la razón última de la universalidad del imperio de la lógica misma. Como una consecuencia más, se comprende la posibilidad, incluso la necesidad, de disciplinas formales y materiales, noéticas o noemáticas y ontológicas referentes esencialmente a la intencionalidad afectiva y volitiva. Volveremos sobre este tema más adelante. cuando nos hayamos hecho dueños de algunos conocimientos complementarios.[1]

§ 118. SÍNTESIS DE LA CONCIENCIA. FORMAS [a]SINTÁCTICAS

Si ahora dirigimos nuestra mirada en la segunda de las direcciones antes indicadas,[2] a las formas de la conciencia *sintética,* entran en nuestro horizonte variadas combinaciones de vivencias intencionalmente ligadas que son inherentes como posibilidades esenciales. en parte a todas las vivencias intencionales, en parte

[1] Cf. *infra,* el capítulo final de la sección IV, pp. 348 *ss.*

[2] Cf. p. 277.

a las peculiaridades de ciertos géneros de ellas. Conciencia y conciencia no se limitan a yuxtaponerse, se combinan en *una* conciencia, cuyo correlato es un nóema que por su parte está fundado en los nóemas de las nóesis combinadas.

No hemos puesto la vista aquí en la *unidad de la conciencia inmanente del tiempo,* aunque también hay que recordarla en cuanto unidad omnicomprensiva de las vivencias de una corriente de vivencias, que es la unidad de una *conciencia* que combina conciencia con conciencia. Si tomamos una vivencia suelta cualquiera, se constituye, en cuanto unidad que se extiende en el tiempo fenomenológico, en la conciencia continua y "primitiva" del tiempo. Tomando la actitud reflexiva adecuada, podemos fijarnos en el modo de darse en la conciencia los tramos de vivencias correspondientes a distintas secciones de la duración de las vivencias, y de acuerdo con ella decir que la conciencia toda que constituye esta unidad de duración se compone, sin solución de continuidad, de secciones en que se constituyen las secciones de vivencia de la duración, y que por ende las nóesis no se limitan a combinarse, sino que constituyen una nóesis con *un* nóema (de la duración de vivencia llena) que está fundado en los nóemas de las nóesis combinadas. Lo que es válido para una vivencia suelta vale para la corriente entera de las vivencias. Por extrañas unas a otras que sean por su esencia las vivencias, se constituyen en su totalidad como una corriente del tiempo, como miembros del tiempo fenomenológico *único.*

Sin embargo, hemos excluido expresamente esta protosíntesis de la conciencia primitiva del tiempo (que no hay que concebir como una síntesis activa y discreta) con los problemas correspondientes. Ahora vamos a hablar, pues, de las síntesis, no dentro del marco de esta *conciencia* del tiempo, sino dentro del marco del *tiempo mismo,* del tiempo fenomenológico concretamente lleno, o lo que es igual, de las síntesis de las vivencias pura y simplemente, o tomadas como las hemos tomado siempre hasta aquí, como unidades duraderas, como procesos que transcurren en la corriente de las vivencias, la cual no es ella misma otra cosa que el tiempo fenomenológico lleno. Por otra parte, tampoco entramos en las sin duda muy importantes *síntesis continuas,* como, por ejemplo, las que son esenciales a toda conciencia constituyente de cosas espaciales. Encontraremos más adelante

sobrada ocasión de estudiar con todo detalle esta síntesis. Dirigimos nuestro interés más bien a las *síntesis de miembros*, o sea, a los peculiares modos en que actos discretos se cambian en una unidad de miembros, en la unidad de un acto sintético de orden superior. Por una síntesis continua no entendemos un "acto de orden superior",[1] sino que la unidad (noética, lo mismo que noemática y objetiva) pertenece aquí al mismo orden que lo unido. Por lo demás, es fácil ver que más de una de las consideraciones generales que haremos en lo que sigue es válida del mismo modo para las síntesis continuas que para las síntesis[a] de miembros o *politéticas*.[b]

Ejemplos de actos sintéticos de grado superior nos los brinda en la esfera de la voluntad la *volición meditada* "de una cosa por afán de otra"; igualmente, dentro del círculo de los *actos afectivos*, el *agradarse mediato*, el alegrarse *"en vista de"*, o como decimos igualmente, "de una cosa por causa de otra". Y, así, todos los procesos de actos semejantes, dentro de los distintos géneros de actos. Patentemente, entran también aquí todos los *actos de preferencia*.

A una consideración más detallada vamos a someter otro grupo de síntesis, universal en cierta forma. Abraza síntesis *colectoras, disyuntoras* (o referente, a "esto o aquello"), *explicitadoras* y *relacionadoras*, o en general, la serie entera de síntesis que por las formas puras de los objetos sintéticos que se constituyen en ellas determinan las formas ontológico-formales, y por otra parte, o por respecto a la estructura de los productos noemáticos, se espejan en las *formas de significación* apofánticas *de la lógica formal* (de la lógica de las proposiciones dirigida en sentido exclusivamente noemático).

La referencia a la ontología y lógica *formal* indica ya que aquí se trata de un grupo esencialmente cerrado de síntesis, que son susceptibles de una aplicación absolutamente universal por lo que respecta a las formas de las vivencias que pueden combinar y que por su parte pueden ser también unidades noéticas de cualquier complejidad.

1 Cf. *Philosophie der Arithmetik*, p. 80 y *passim*.

§ 119. CONVERSIÓN DE LOS ACTOS POLITÉTICOS EN MONOTÉTICOS

Ante todo hay que advertir lo siguiente, respecto a todas las formas de síntesis de miembros o de actos politéticos:

Toda conciencia unitario-sintética, por muchas tesis y síntesis particulares que estén incluidas en ella, posee el objeto total que le corresponde como conciencia unitario-sintética. Objeto total se llama, frente a los objetos que pertenecen intencionalmente a los miembros sintéticos de grado más o menos alto, en cuanto que todos contribuyen a formarlo y quedan incluidos en él en el modo de la fundamentación. Toda nóesis que se destaca por su índole peculiar, y aunque sea una capa no-independiente, aporta su contribución a la constitución del objeto total, como, por ejemplo, el ingrediente del valorar, que es no-independiente, pues que está necesariamente fundado en una conciencia de cosa, constituye la capa objetiva del valor, la de la "valiosidad".

Capas nuevas de esta clase son también las capas específicamente sintéticas de las síntesis de conciencia más universales antes aludidas, es decir, todas las formas que proceden especialmente de la conciencia sintética en cuanto tal, o sea, las formas de combinación y las formas sintéticas adheridas a los miembros mismos (en cuanto éstos se hallan incluidos en la síntesis).

En la conciencia sintética. dijimos, se constituye un objeto sintético total. Pero éste es en ella "objetivo" en un sentido totalmente distinto de aquel en que lo es lo constituido por una simple tesis. La conciencia sintética, o el yo puro "de" ella, se dirige a lo largo de *muchos rayos* al objeto; la conciencia tética simple, a lo largo de *uno solo*. Así, el coleccionar sintético es una conciencia "plural": van reuniéndose una cosa y otra y otra. Igualmente se constituye, en una conciencia relacionadora primitiva, la relación en un doble poner. Y análogamente por todas partes.

A toda constitución semejante, plurirradial o politética, de objetividades sintéticas —que por su esencia *sólo* sintéticamente pueden ser conscientes en forma *"primitiva"*— es inherente, según una ley esencial, la posibilidad de *convertir lo consciente plurirradialmente en algo consciente simplemente en un solo*

rayo, o la posibilidad de *"hacer objetivo" en un acto "monotético" en sentido específico* lo constituido sintéticamente en la primera.

Así, se vuelve objetiva en ese señalado sentido la colección sintéticamente constituida, volviéndose el objeto de una tesis dóxica simple, al referirse retrospectivamente una tesis simple a la colección acabada de constituir primitivamente, o sea, en una peculiar vinculación noética de una tesis a la síntesis. Con otras palabras: *la conciencia plural puede pasar a ser, de acuerdo con una ley esencial, una conciencia singular* que toma de ella la pluralidad como *un* objeto, como algo singular; la pluralidad puede, por su parte, vincularse con otras pluralidades y demás objetos, ser puesta en relación con ellos, etc.

La situación es patentemente la misma para la conciencia *disyuntora,* de estructura enteramente análoga a la de la conciencia colectora, y para sus correlatos ónticos o noemáticos. Igualmente puede tomarse de la conciencia *relacionadora* la *relación* constituida sintético-primitivamente[a], recibiéndola en una tesis simple vinculada a ella, o haciendo de ella el objeto en sentido eminente, y en cuanto tal puede ser comparada con otras relaciones o en general empleada como sujeto de predicados.

Pero hay que llegar a ver con plena evidencia que lo objetivado simplemente y lo unificado sintéticamente son en realidad una misma cosa, y que la posterior tesis, o el poner de relieve, no le inventa nada a la conciencia sintética, sino que apresa lo que está dado. Evidente es, sin duda, también el esencialmente distinto modo de darse.

En la lógica se revelan estas leyes en la *ley de la "nominalización",* según la cual a toda proposición y a toda fórmula parcial aislable en la proposición corresponde un nominal: a la proposición misma, digamos "*S* es *P*", la *proposición asertórica nominal;* por ejemplo, en las proposiciones que vienen a ser sujeto de otras anteriores, al "es *P*" "el ser *P*"; a la forma de relación "semejante" la *semejanza,* a la forma plural la *pluralidad,* etcétera.[1]

[1] Cf. los primeros ensayos sobre este punto en las *Investigaciones lógicas,* II, Investigación v, §§ 34 a 36, y § 4 de la Investigación vi, y en general sobre la doctrina de la síntesis la segunda sección de estas investigaciones.

Los conceptos que surgen de las "nominalizaciones", concebidos como definidos exclusivamente por las formas puras, constituyen *variantes categorial-formales de la idea de objetividad en general* y suministran el material fundamental de conceptos de la ontología formal y, encerrado en él, de todas las disciplinas matemático-formales. Esta afirmación es de una importancia decisiva para comprender la relación entre la lógica formal como lógica de la apófansis y la ontología formal universal.

§ 120. POSICIONALIDAD Y NEUTRALIDAD EN LA ESFERA DE LAS SÍNTESIS

Todas las síntesis propiamente tales, y éstas son las que hemos tenido constantemente presentes, se edifican sobre tesis simples, entendida la expresión en aquel sentido general que fijamos anteriormente y que abarca todas las "intenciones", todos los "caracteres de actos"; y *ellas mismas* son tesis, tesis de grado superior.[1] Todas nuestras afirmaciones sobre la actualidad y la inactualidad, sobre la neutralidad y la posicionalidad son transportables, según esto, a las síntesis, como no es menester explicarlo más.

Un estudio más detallado sería, en cambio, necesario aquí para fijar los distintos modos en que la posicionalidad y neutralidad de las tesis fundantes se relacionan con las de las tesis fundadas.

En general, no sólo por respecto a los especiales actos fundados que llamamos síntesis, es claro que no se puede decir sin más que una tesis posicional de grado superior suponga puras tesis posicionales en los grados inferiores. Así, es la intuición actual de una esencia, no un acto neutralizado, sino un acto posicional, que está fundado en cualquier conciencia intuitiva ejemplar, que por su parte puede ser muy bien una conciencia neutral, una conciencia de fantasía. Cosa semejante es válida de un agradarse estético por respecto al objeto que aparece y es objeto del agrado, o es válido de una conciencia posicional de repro-

[1] Por lo demás, tiene el concepto de síntesis una ambiguedad, apenas nociva, ya que designa tan pronto el pleno fenómeno sintético, tan pronto el mero "carácter de acto" sintético, la tesis suprema del fenómeno.

ducción por medio de una "imagen" por respecto a la "imagen" reproductora.

Si consideramos, pues, el grupo de síntesis que nos interesa, reconocemos en seguida que *en él es toda síntesis dependiente según su carácter posicional del carácter de las nóesis que la fundan;* más exactamente, que es posicional (y sólo puede serlo) si todas las tesis subyacentes son posicionales, y neutral, si no lo son.

Un coleccionar, por ejemplo, es o un coleccionar realmente, o un coleccionar en el modo del "quasi"; es tético realmente o neutralizado. En un caso, son todos los actos referentes a los distintos miembros de la colección tesis reales, en el otro caso no. Lo mismo pasa con todas las restantes síntesis de la clase que se espeja en las sintaxis lógicas. La pura neutralidad no puede entrar nunca en función sobre síntesis posicionales; necesita experimentar por lo menos la conversión en proposiciones interdependientes, por ejemplo, en prótasis o apódosis hipotéticas, en nominales hipotéticamente sentados como, por ejemplo, "el Seudo-Dionisio"[a], etcétera.

§ 121. LAS SINTAXIS DÓXICAS EN LA ESFERA DEL SENTIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD

Si ahora preguntamos cómo llegan las síntesis de este grupo a expresarse en las formas sintácticas de las proposiciones enunciativas que desarrolla sistemáticamente la morfología lógica de las proposiciones, la respuesta está en la palma de la mano. Son justamente, así se dirá, *síntesis dóxicas,* o como también decimos, recordando las sintaxis lógico-gramaticales en que se expresan: *sintaxis dóxicas.* A la esencia específica de los actos dóxicos son inherentes estas sintaxis del "y" o las formas plurales, las sintaxis del "o", de la posición de un predicado en relación a un sujeto puesto a su vez por base, etc. Nadie dudará de la estrecha relación (si es que no se quiere llegar a identificarlas) entre la "creencia" y el "juicio" en sentido lógico, o de que las síntesis de creencia hallen su "expresión" en las formas de las proposiciones enunciativas. Por justo que esto sea, hay que ver, sin embargo, que lo acabado de decir no encierra en sí la verdad entera. Estas síntesis del "y", del "o", del "si" o "porque"

y "entonces tal cosa", en suma, las síntesis que se dan ante todo como dóxicas, no son, en absoluto, *meramente* dóxicas.

Es un hecho fundamental[1] el de que tales síntesis entran también en la esencia propia de las tesis no-dóxicas, haciéndolo en el sentido siguiente.

Hay indudablemente tal cosa como una alegría colectiva, un agradarse colectivo, un querer colectivo, etc. O como suelo expresarlo, hay junto al "y" dóxico (el lógico) también un "y" axiológico y práctico. Lo mismo pasa con el "o" y todas las síntesis de este orden. Por ejemplo: la madre que mira amorosamente al grupo de sus hijos abraza en *un* acto de amor a cada hijo aisladamente y a todos juntos. La unidad de un acto colectivo de amar no es un amor y una representación colectiva además, aunque ésta corresponda al amor, como base necesaria. El amar mismo es colectivo, es tan plurirradial como la representación "subyacente" y los eventuales juicios plurales. Podemos hablar literalmente de un amor plural, exactamente en el sentido en que hablamos de una representación o de un juicio plural. Las formas sintácticas entran en la esencia de los actos afectivos mismos, a saber, en la capa tética que les es específicamente peculiar. Es cosa que no puede desarrollarse aquí por respecto a todas las síntesis, debiendo bastar como indicación el ejemplo puesto.

Ahora bien, recordemos el esencial parentesco anteriormente estudiado entre las tesis dóxicas y las tesis en general. En toda tesis entra, de acuerdo con lo que efectúa noemáticamente en cuanto es, por ejemplo, esta intención de amor, una tesis dóxica paralela. Patentemente, es el paralelismo entre las sintaxis pertenecientes a la esfera de las tesis dóxicas y las pertenecientes a todas las demás tesis (el paralelismo del "y", "o", etc. dóxico con los valorativos y volitivos) un caso especial del mismo parentesco esencial. Pues los actos sintéticos de sentimiento —es decir, sintéticos en el sentido de las formas sintácticas discutidas aquí— constituyen *objetividades afectivas sintéticas* que se tornan en una objetivación explícita mediante los correspondientes actos dóxicos. El amado grupo de los hijos es en cuanto *objeto de amor* un objeto colectivo: esto quiere decir, dando el giro

1 Con el que tropezó el autor (ya hace más de un decenio) al intentar realizar las ideas de una axiología y práctica formales paralelas a la lógica formal.

correlativo a lo antes expuesto, no sólo una cosa colectiva y *además* un amor, sino un objeto *colectivo de amor*. Lo mismo que en el orden noético un rayo de amor que parte del yo se descompone en un haz de rayos cada uno de los cuales se dirige a un objeto singular, sobre el objeto colectivo de amor en cuanto tal se distribuyen tantos *caracteres noemáticos de amor* como objetos están coleccionados, y son otros tantos caracteres posicionales que se juntan sintéticamente en la unidad noemática de un carácter posicional.

Vemos que todas estas formas sintácticas son formas paralelas, es decir, que pertenecen tanto a los actos mismos de sentimiento con sus específicos componentes y síntesis afectivas, cuanto a las posicionalidades dóxicas paralelas a ellos y con ellos esencialmente unas, las cuales pueden extraerse de ellos volviendo adecuadamente la mirada a los correspondientes grados inferiores y superiores. Naturalmente, esto es transportable de la esfera noética a la noemática. El "y" axiológico encierra esencialmente en sí otro dóxico, toda forma sintáctica axiológica del grupo considerado aquí otra lógica: enteramente así como todo correlato noemático simple encierra en sí un "existente" y otra modalidad del ser y como sustrato suyo la forma del "algo" y las otras formas que puedan corresponderle. En todo momento es cosa de un dirigir la mirada de una manera especial y esencialmente posible y de procedimientos téticos o dóxico-sintéticos encerrados en él, el hacer de un acto de sentimiento en que nos limitamos a vivir afectivamente, por decirlo así, o lo que es lo mismo, sin actualizar las potencialidades dóxicas —el hacer de él un nuevo acto en que el objeto afectivo en un principio sólo potencial se convierte en un objeto actual, dóxico y en casos expresamente explícito. Es además posible, y en la vida empírica muy frecuente, que dirijamos la vista a varios objetos intuitivos poniéndolos dóxicamente; que al hacerlo llevemos a cabo a la vez un acto sintético de sentimiento, digamos una unidad de agradarse colectivo, o la de un acto de sentimiento electivo, un agradarse preferencial, un desagradarse repudiador; mientras que no pasamos en absoluto a traducir dóxicamente el fenómeno entero. Pero lo hacemos cuando enunciamos nuestro agradarnos en la pluralidad o en un miembro de ella, nuestra preferencia por el uno sobre el otro, etcétera.

No se necesita subrayar qué importante es la cuidadosa efectuación de semejantes análisis para conocimiento de la esencia de los objetos axiológicos y prácticos, significaciones y modos de conciencia, o sea, para los problemas del "origen" de los conceptos y conocimientos éticos, estéticos y demás emparentados con ellos.

[a] Como aquí no es propiamente nuestra tarea resolver problemas fenomenológicos, sino plantear científicamente los principales problemas de la fenomenología o trazar las direcciones que deben seguir las investigaciones correspondientes, ha de ser bastante para nosotros haber traído hasta aquí las cosas.

§ 122. MODOS DE LLEVARSE A CABO LAS SÍNTESIS ARTICULADAS. EL "TEMA" [b]

Al reino de las tesis y síntesis pertenece un importante grupo de modificaciones generales sobre las cuales será lo mejor añadir inmediatamente unas breves indicaciones.

Una síntesis puede *llevarse a cabo* paso a paso, surgiendo o formándose en *producción primitiva*. Esta originariedad del surgir en la corriente de la conciencia es de todo punto peculiar. La tesis y síntesis surge en cuanto el yo puro da actualmente el paso y cada nuevo paso: el yo mismo vive en el paso y "avanza" con él. El poner, poner a continuación, presuponer y posponer, etcétera, son obra de su *libre espontaneidad y actividad;* no vive el yo en las tesis como un pasivo ser en ellas, sino que ellas son irradiaciones que parten de él como de una fuente prístina y creadora. Toda tesis comienza con un *punto inicial,* con una *posición primitiva* y puntual; así la primera tesis como toda tesis ulterior en la conexión de la síntesis. Este "iniciarse" entra, justo, en la tesis en cuanto tal como un notable modo de actualidad primitiva. Es algo así como el *fiat,* como el punto de iniciación del querer y obrar.

Pero no se debe confundir lo general y lo especial. El espontáneo resolverse, el hacer que lleva a cabo voluntariamente algo, es un acto junto a otros actos; sus síntesis son unas síntesis especiales entre otras. Pero *todo* acto, cualquiera que sea su especie, puede incoarse en este *modo espontáneo del comienzo*

creador, por decirlo así, en que el yo puro hace su aparición como sujeto de la espontaneidad.

Este modo del iniciarse pasa inmediatamente, y de acuerdo con una necesidad esencial, a otro modo. Por ejemplo, el *aprehender,* el *apresar* se convierte al punto y sin interrupción en el *"haber hecho presa".*

Una alteración modal otra vez nueva sobreviene, cuando la tesis era un mero paso para llegar a una síntesis, cuando el yo puro da un nuevo paso, y cuando en la unidad total de la conciencia sintética *"sigue haciendo" presa* en aquello en que había hecho presa hace un momento: el yo apresa un nuevo objeto temático, o más bien, apresa un nuevo miembro del tema total como tema primario, pero sigue reteniendo el miembro antes apresado, como perteneciente al mismo tema total. Por ejemplo, al coleccionar, no dejo ir lo apresado hace un momento en la percepción, aunque vuelva la mirada que apresa hacia el nuevo objeto. *Llevando a cabo una demostración, recorro por pasos los* pensamientos que sirven de premisas; no pierdo ningún paso sintético, no dejo que se me vaya la presa de nada de lo ya ganado, pero el modo de la actualidad se ha alterado esencialmente al llevar a cabo la nueva protoactualidad temática.

Se trata *también* de oscurecimientos, pero en modo alguno *meramente* de ellos. Más bien representan las diferencias que acabamos de intentar describir una dimensión completamente nueva frente a las diferencias de más o menos claridad, aunque ambas clases de diferencias estén tan estrechamente entretejidas.

Observamos, además, que estas nuevas diferencias no se hallan menos que las de claridad y que todas las restantes diferencias intencionales bajo la ley de la correlación de la nóesis y el nóema. De nuevo corresponden, pues, a las modificaciones noéticas de la actualidad de la especie de que aquí se trata otras noemáticas. Es decir, se altera el modo de darse de lo "mentado en cuanto tal" en las vicisitudes de la tesis o en los pasos de la síntesis, y cabe mostrar estas alteraciones en el contenido noemático mismo del caso y destacarlo en él como una capa peculiar.

Si de esta forma cambia necesariamente el modo de actualidad (dicho noemáticamente, el modo de darse) —prescindiendo

de las alteraciones en fluencia continua— según ciertos *tipos discretos,* corre no obstante a través de los cambios mismos algo esencialmente común. Noemáticamente subsiste un algo como *sentido* idéntico; en el lado noético, el correlato de este sentido y además la forma entera de la articulación en tesis y síntesis.

Mas ahora se produce una nueva modificación esencial. El yo puro puede *retirarse* enteramente de las tesis, *soltando la presa* de los correlatos téticos para *"volverse a otro tema".* Lo que hace un momento era aún su tema (teórico, axiológico, etcétera), con todas sus articulaciones, simplemente más o menos oscurecidas, no ha desaparecido de la conciencia. sigue siendo consciente, pero ya no como presa temática.

Esto es tan válido para tesis aisladas como para miembros de síntesis. Estoy meditando y un silbido que viene de la calle me desvía por un momento del tema (aquí, un tema de pensamiento). Un instante de vuelta hacia el ruido y en seguida un retorno al viejo tema. El aprehender el sonido no se ha extinguido, el silbido es aún consciente, modificado, pero ya no como presa del espíritu. No entra en el tema —ni en un tema paralelo. Se advierte que esta posibilidad de temas simultáneos y de síntesis temáticas que eventualmente *se penetran y se "perturban"* apunta aún a otras modificaciones posibles, como quiera que el término *"tema",* aplicado a todas las formas fundamentales de actos y síntesis de actos, constituye un importante tema de análisis fenomenológicos.

§ 123. CONFUSIÓN Y DISTINCIÓN COMO MODO DE LLEVARSE A CABO LOS ACTOS SINTÉTICOS

Consideremos aún ciertas modalidades del llevar a cabo que residen, por decirlo así, en la dirección contraria del modo de la actualidad primitiva que ha sido objeto de nuestra preferencia. Un pensamiento, simple o nutrido de múltiples tesis, puede emerger como un pensamiento *"confuso".* Al hacerlo así, se da como una simple representación, sin ninguna articulación tético-actual. Recordemos, por ejemplo, una demostración, una teoría, una conversación —"se nos ocurre". Al hacerlo así, no estamos por el pronto vueltos en absoluto hacia ella; emerge en el "fondo". Una mirada del yo dirige a ella un rayo único, aprehendien-

do la correspondiente objetividad noemática sin desmembrarla. Mas puede iniciarse un nuevo proceso y el confuso recuerdo pasará a claro y *distinto*: paso a paso vamos acordándonos de la marcha de la demostración, re-generamos las tesis y síntesis, re-corremos los estadios de la conversación de ayer, etc. Naturalmente, es semejante reproducción en el modo del recuerdo, de la regeneración de "anteriores" generaciones originarias, algo extraesencial. Tenemos, por ejemplo, una *nueva* ocurrencia teórica acerca de la manera de desarrollar una teoría complicada, por el pronto como una unidad confusa; luego la vamos desplegando en pasos llevados a cabo libremente y la vamos convirtiendo en actualidades sintéticas. Todo lo indicado es, como de suyo se comprende, aplicable de igual modo a todas las especies de actos.

Esta importante distinción entre *confusión* y *distinción* desempeña un importante papel en la fenomenología de las "expresiones", de las representaciones, los juicios, los actos de sentimiento expresos, de que vamos a hablar. Piénsese tan sólo en la forma en que suelen aprehenderse los productos sintéticos, siempre ya muy complejos, que constituyen el "contenido ideológico" de nuestra lectura en todos los casos, y considérese lo que de toda esta base llamada ideológica de las expresiones se actualiza en forma realmente originaria al comprender lo leído.

§ 124. LA CAPA NOÉTICO-NOEMÁTICA DEL "*LOGOS*". EL SIGNIFICAR Y LA SIGNIFICACIÓN

Con todos los actos considerados hasta aquí se entretejen las capas de actos de la expresión, las capas "lógicas" en sentido específico, en las que no hay que poner menos en evidencia el paralelismo de la nóesis y el nóema. La universal e inevitable ambigüedad de los modos de hablar que tiene por causa este paralelismo y exhibe sus efectos dondequiera que se habla de las relaciones de que se trata, lo hace naturalmente también cuando se habla de la expresión y la significación. La ambigüedad sólo es peligrosa mientras no se la reconoce como tal o no se han separado las estructuras paralelas. Pero hecho esto, sólo tenemos que cuidarnos de que resulte indudable en cada caso a cuál de las estructuras debe referirse lo que se diga.

Partimos de la conocida distinción entre el lado sensible o,

por decirlo así, corporal de la expresión y su lado no sensible, "espiritual". En la detallada discusión del primero no necesitamos entrar, como tampoco en el modo de estar unidos ambos lados. Como se comprende, son también éstos rótulos para problemas fenomenológicos no sin importancia.

Vamos a fijarnos exclusivamente en el "significar" y la "significación". Originalmente tienen estos términos una exclusiva relación con la esfera del lenguaje o del "expresar". Pero es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significación de estos términos, con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállense éstos o no entretejidos con actos de expresión.[1] Así hemos hablado también constantemente del "sentido" —una palabra que en general se usa como equivalente de "significación"— en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinción, vamos a preferir el término *significación* para designar el viejo concepto, en especial en las expresiones complejas *significación "lógica"* o *"expresiva"*. La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la más amplia latitud.

Para empezar con un ejemplo, en la percepción está ahí un objeto, con un determinado sentido, puesto monotéticamente en una determinada plenitud. A la manera como suele normalmente añadirlo sin más al primer y simple aprehender perceptivo, llevamos a cabo un explicar lo dado y un poner en relación, unificándolas, las partes o elementos destacados, digamos según el esquema "esto es blanco". Este proceso no requiere lo más mínimo de una "expresión", ni de una expresión en el sentido de un fonema, ni de nada semejante a un significar de las palabras, cosa esta última que puede producirse aquí independientemente de todo fonema (como si se "olvidase" éste). Pero si hemos *"pensado"* o *enunciado* que "esto es blanco", está a la vez ahí una nueva capa, a una con lo "mentado en cuanto tal" en forma puramente perceptiva. De este modo es también explicitable y expresable todo lo representado o fantaseado en cuanto tal. Todo lo

[1] Cf. a este respecto la *Philosophie der Arithmetik*, pp. 28 s., donde ya se distingue entre la "descripción psicológica de un fenómeno" y la "indicación de su significación", y se habla de un "contenido lógico" frente al psicológico.

"mentado en cuanto tal", toda mención en sentido noemático (y más especialmente en cuanto núcleo noemático) de un acto cualquiera es *expresable mediante "significantes".* En general, asentamos, pues:

Una significación lógica es una expresión.

El fonema sólo puede llamarse expresión porque la significación correspondiente expresa; en ella reside primitivamente el expresar. La "expresión" es una notable forma que consiente en adaptarse a todo "sentido" (al "núcleo" noemático) y lo eleva al reino del *"logos"*, de lo *conceptual* y, con esto, de lo *"universal".*

Las últimas palabras están entendidas en una significación sumamente determinada, que hay que distinguir de otras significaciones de las mismas palabras. En general designa lo acabado de indicar un gran tema de análisis fenomenológicos que son fundamentales para la aclaración de la esencia del pensar lógico y de sus correlatos. En la dirección noética se designa con el término de "expresar" una capa especial de actos a la que cabe adaptar en forma *sui generis* todo los restantes actos y con la que éstos pueden fundirse por modo notable, justo de tal suerte que todo sentido noemático de un acto, y por consiguiente la referencia que hay en él a un objeto, queda acuñado "conceptualmente" en lo noemático del expresar. Estamos ante un peculiar medio intencional que tiene por su esencia el privilegio de espejar, por decirlo así, la forma y contenido de cualquier otra intencionalidad, reproduciéndola con su propia coloración e imprimiéndole su peculiar forma, la de lo "conceptual". Sin embargo, hay que tomar con precaución estas expresiones de espejar o reproducir que se imponen, pues las imágenes que condicionan su aplicación podrían inducir fácilmente en error.

Problemas extraordinariamente difíciles plantean los fenómenos que entran bajo el rótulo del significar y la significación.[1] Así como toda ciencia se objetiva en su contenido teórico, en todo lo que en ella es "doctrina" (proposición, demostración, teoría), dentro del medio específicamente "lógico", el medio de la expresión, de igual manera son los problemas de la expresión y la significación, para el filósofo y el psicólogo guiados

1 Como se ve por el tomo II de las *Investigaciones lógicas*, en que constituyen un tema capital.

por intereses lógicos generales, los primeros problemas de todos y también los primeros que, tan pronto como se trata de perseguirlos seriamente hasta la raíz, empujan hacia las investigaciones eidéticas y fenomenológicas.[1] De aquí se pasa a las cuestiones de cómo haya que entender el "expresar" lo "expresado", de cómo se relacionen las vivencias expresas con las no expresas y qué experimentan estas últimas al sobrevenir el expresarlas: el resultado es verse remitido a su "intencionalidad", al "sentido inmanente" a ellas, a la "materia" y la cualidad (esto es, el carácter de acto de la tesis); a la distinción de este sentido y de estos elementos esenciales, que entran en lo preexpreso, por respecto a la significación del fenómeno mismo de la expresión y de los elementos propios de él, etc. Frecuentemente se ve aún, por la literatura dominante, cuán poco se suele apreciar el pleno y profundo sentido de los grandes problemas aquí indicados.

La capa de la expresión no es productiva —es lo que constituye su peculiaridad—, prescindiendo de que preste expresión a todas las demás intencionalidades. O si se prefiere: *su productividad, su función noemática, se agota en el expresar y en la forma de lo conceptual* que interviene como forma nueva con el expresar.

Por lo demás, la capa expresiva es esencial y plenamente una por su carácter tético con la que experimenta la expresión, y en esta identificación acoge en sí tanto de la esencia de la última, que llamamos al representar expreso también representar, al creer, conjeturar, dudar expreso también, y en conjunto, creer, conjeturar, dudar; igualmente, el desear o querer expreso, desear o querer. Evidente es que también, ya lo hemos mencionado anteriormente, pasa al plano de lo expreso la distinción entre posicionalidad y neutralidad. *La capa expresiva no puede tener una tesis posicional o neutral de distinta cualidad que la que experimenta la expresión,* y en la identificación de ambas capas no encontramos dos tesis susceptibles de división, sino tan *sólo una tesis.*

[1] De hecho fue éste el camino por el que se esforzaron por entrar las *Investigaciones lógicas* en la fenomenología. Un segundo camino que partía del lado opuesto, a saber, del lado de la experiencia y de los datos sensibles, y que el autor siguió igualmente desde el comienzo del último decenio del siglo pasado, no encontró su plena expresión en dicha obra.

[a] La plena aclaración de las estructuras que entran aquí depara considerables dificultades. Ya el reconocer que tras de la abstracción de la capa de los fonemas sensibles queda aún realmente una capa de la índole que hemos supuesto aquí, o sea, en todos los casos —incluso en el de un pensar todo lo oscuro, vacío y meramente verbal que se quiera— una capa de significar expresivo y una subcapa de lo expresado, no es fácil, y mucho menos lo es el comprender las relaciones esenciales entre estas capas. Pues a esta imagen de unas capas no hay que exigirle demasiado, no siendo la expresión algo así como un barniz que recubra o un traje que revista; es una conformación por el espíritu que ejerce sobre la subcapa intencional nuevas funciones intencionales y experimenta correlativamente por parte de ella otras funciones intencionales. Lo que a su vez quiere decir esta nueva imagen necesita estudiarse en los fenómenos mismos y en todas sus esenciales modificaciones. En particular es importante el comprender las diversas suertes de "universalidad" que aparecen: por una parte, aquella que es inherente a toda expresión y elemento de una expresión, incluso a los no-independientes, "es", "no", "y", "si", etc.; por otra parte, la universalidad de los "nombres" como "hombre" frente a los nombres propios como "Bruno"; de nuevo, aquella que es inherente a una esencia de suyo sintácticamente informe, en comparación con las diversas universalidades de la significación acabadas de tocar.

§ 125. LAS MODALIDADES DEL LLEVAR A CABO EN LA ESFERA DE LA EXPRESIÓN LÓGICA Y EL MÉTODO DE LA ACLARACIÓN [b]

Para aclarar las dificultades indicadas hay, patentemente, que tomar en especial consideración las distinciones de los modos de actualidad anteriormente tratadas: [1] las modalidades del llevar a cabo actos que, como a todas las tesis y síntesis, afectan también a las expresas. Pero esto, de *doble modo*. Por una parte, afectan a la capa de la significación, a la capa misma específicamente lógica; por otra aparte, a las subcapas fundantes.

Al leer podemos articular y llevar a cabo libremente cada significación, y podemos enlazar sintéticamente en la forma se-

[1] Cf. *supra*, § 122, pp. 292 *ss*.

ñalada significaciones con significaciones. Con este *llevar a cabo los actos de significación en el modo de la generación propiamente tal,* obtenemos una perfecta *distinción en la comprensión "lógica".*

Esta distinción puede pasar a confusión de todos los modos antes descritos: la proposición acabada de leer se hunde en la oscuridad, pierde su viviente articulación, deja de ser nuestro tema, nuestra "presa".

Pero hay que distinguir esta distinción y confusión de aquella que afecta a las subcapas expresadas. Una comprensión distinta de las palabras y las frases (o un distinto y articulado llevar a cabo los actos del enunciar) es compatible con la *confusión de las subcapas.*[a] Esta confusión no quiere decir meramente oscuridad, aunque *también* la quiere decir. La subcapa puede ser una unidad confusa (y lo es las más de las veces), que no lleva actualmente su articulación en sí misma, sino que la debe a la mera adaptación a la capa de la expresión lógica realmente articulada y llevada a cabo en la actualidad primitiva.

Esto tiene una significación metodológica sumamente importante. Llamamos la atención sobre el hecho de que nuestras discusiones anteriores sobre el *método de la aclaración*[1] han menester de esenciales complementos con vistas a la enunciación, que es el elemento vital de la ciencia. Lo que hace falta para pasar del pensar confuso al conocer propiamente tal y plenamente explícito, al distinto y a la vez claro llevar a cabo los actos del pensamiento, queda ahora designado fácilmente: ante todo hay que hacer que los *actos "lógicos"* (los del significar), en la medida en que se estén llevando a cabo aún en el modo de la confusión, pasen al modo de la actualidad espontánea y originaria, esto es, hay que hacer reinar una perfecta *distinción lógica.* Ahora bien, hay asimismo que lograr un resultado análogo en la *subcapa* básica, convirtiendo todo lo no vivo en vivo, toda confusión en distinción,[b] pero también todo lo no intuitivo en intuitivo. Únicamente cuando llevamos a cabo este trabajo en la subcapa, entra en acción —caso de que no hagan superfluo seguir trabajando incompatibilidades que se hagan visibles en ella— el método antes descrito, debiéndose tener en cuenta que

1 Cf. § 67, pp. 151 s.

el concepto de intuición, de conciencia clara es transferible de los actos monotéticos a los sintéticos.

Por lo demás, se trata, como muestra un análisis más profundo, de la forma de la evidencia que se debe obtener en cada caso o de la capa hacia la cual está enfocada. Todas las evidencias referentes a relaciones *lógico-puras*, a complejos esenciales de *significaciones* noemáticas —o sea, aquellas evidencias que derivamos de las leyes fundamentales de la lógica formal— requieren justo que se den significaciones, es decir, que se den proposiciones expresivas en las formas que prescribe la correspondiente ley de las significaciones. La no-independencia de las significaciones trae consigo el que la ejemplificación de los complejos esenciales lógicos que hacen evidente la ley implique también subcapas, subcapas que experimenten expresión lógica, pero *estas subcapas no necesitan traerse a la claridad cuando se trata de una evidencia lógico-pura*. Adecuadamente modificado es esto válido para todos los conocimientos "analíticos" de la lógica aplicada.

§ 126. INTEGRIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA EXPRESIÓN

De relieve hay que poner además la distinción entre expresión *íntegra* y *no-íntegra*.[1] La unidad de lo expresivo y lo expresado en el fenómeno es sin duda la de una cierta correspondencia, pero no es necesario que la capa superior se extienda expresivamente sobre toda la inferior. La expresión es íntegra cuando *reproduce en forma de significaciones conceptuales todas las materias y formas sintéticas de la capa inferior;* no-íntegra, cuando lo hace sólo parcialmente, como cuando en vista de un proceso complejo, digamos la entrada del coche que trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritan en la casa: ¡el coche! ¡los huéspedes! —Como se comprende de suyo, esta distinción de la integridad se cruza con la de relativa claridad y distinción.

Una falta de integridad totalmente distinta de la acabada de exponer es aquella que resulta inherente a la esencia de la expresión en cuanto tal, es decir, a su *universalidad*. El "oja-

[1] Cf. *Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación IV, §§ 6 *ss.*

lá" expresa en general el deseo, el imperativo, la orden, el "pudiera ser", la conjetura o lo conjeturable en cuanto tal, etc. Todo lo que dentro de la unidad de la expresión determina con mayor detalle está a su vez expresado universalmente. En el sentido de la universalidad inherente a la esencia del expresar entra el que jamás pueden reflejarse en la expresión todas las particularidades de lo expresado. La capa del significar no es, y no lo es por principio, una especie de reduplicación de la capa inferior. Dimensiones enteras de variabilidad en esta última no entran en absoluto en el significar expresivo, no "expresándose" en forma alguna ni ellas ni sus correlatos, así las modificaciones de la relativa claridad y distinción, las modificaciones atencionales, etc. Pero también en lo que indica el sentido especial del término expresión se encuentran esenciales diferencias, así por respecto a la forma en que hallan expresión las formas sintéticas y las materias sintéticas.

Hay que señalar aquí también la "no-independencia" de todas las significaciones formales y de todas las significaciones "sincategoremáticas". El "y" aislado, el "si", el genitivo aislado "del cielo" son comprensibles y, sin embargo, no-independientes, están necesitados de un complemento. La cuestión es aquí qué quiere decir esta necesidad de un complemento, qué quiere decir por respecto a las dos capas y con vistas a las posibilidades de un significar no-íntegro.[1]

§ 127. LA EXPRESIÓN DE LOS JUICIOS Y LA EXPRESIÓN DE LOS NÓEMAS AFECTIVOS

En todos estos puntos debe reinar la claridad si se quiere resolver uno de los más antiguos y más difíciles problemas de la esfera de la significación que hasta aquí ha permanecido sin solución: el problema de *la relación en que esté el enunciar como expresión del juzgar con las expresiones de los restantes actos.* Tenemos predicaciones expresas en que se da expresión a un "así es". Tenemos conjeturas, preguntas, dudas, deseos, órdenes expresos, etc. Verbalmente se presentan aquí formas de proposiciones de una estructura peculiar en parte, pero de una inter-

1 Cf. l. c., § 5, pp. 296 a 307.

pretación ambigua: a las proposiciones enunciativas se agregan las interrogativas, las conjeturales, las desiderativas, las imperativas, etc. La primitiva discusión versó sobre si, prescindiendo del tenor literario de sus formas históricas, se trata de formas coordinadas de significación o de si todas estas proposiciones no serán en verdad proposiciones enunciativas. En este último caso sólo por el rodeo de un juzgar fundado en ellos encontrarían "expresión" todos los correspondientes complejos de actos, por ejemplo, los de la esfera del sentimiento, que en sí mismos no son actos de juzgar.

Pero el referir totalmente el problema a los *actos,* a las nóesis, es insuficiente, y el constante pasar por alto los nóemas, a los que justamente se dirige la mirada en semejantes reflexiones de la significación, es un obstáculo para comprender las cosas. En general, simplemente para poder llegar aquí a plantear con corrección los problemas, es menester tomar en consideración las diversas estructuras señaladas por nosotros: el conocimiento universal de la correlación noético-noemática como una correlación que se extiende a través de todas las intencionalidades, de todas las capas téticas y sintéticas; igualmente, la distinción de la capa lógica de la significación respecto de la subcapa que está encargada de expresar; también, la evidencia de las direcciones de la reflexión y de las direcciones de modificación esencialmente posibles aquí como en el resto de la esfera intencional; pero en especial es menester la evidencia de las formas en que es transportable toda conciencia a una conciencia de juzgar, en que quepa sacar de toda conciencia *relaciones objetivas* de índole noético-noemática. El *problema radical* al que nos encontramos conducidos en conclusión es, como resalta de toda la última serie de análisis de problemas, formulable así:

¿Es el medio del significar expresivo, este peculiar medio del *logos, un medio específicamente dóxico?* En la adaptación del significar a lo significado *¿no se identifica con lo dóxico que entra en toda posicionalidad?*

Naturalmente, ello no excluiría el que hubiese variados modos de expresión digamos de las vivencias afectivas. Una sola de ellas sería la directa, es decir, la simple expresión de la vivencia (o en vista del sentido correlativo del término expresión: de su nóema) por medio de la adaptación directa de una expresión

articulada a la vivencia afectiva articulada también, en que se identificase lo dóxico con lo dóxico también. Entonces sería la forma *dóxica* inherente a la vivencia afectiva, de acuerdo con todos sus componentes, lo que haría posible la adaptabilidad de la expresión como una vivencia exclusivamente tético-dóxica, a la vivencia afectiva, que en cuanto tal y de acuerdo con todos sus miembros sería variadamente tética, pero también necesariamente tético-dóxica.

Dicho más exactamente, esta expresión *directa,* si ha de ser fiel e íntegra, sólo convendría a las vivencias *no-modalizadas dóxicamente.* Si no estoy seguro de lo que deseo, no es correcto decir en adaptación directa: ojalá *S* sea *P.* Pues todo expresar es en el sentido de la apercepción que le sirve de base un acto dóxico en su pleno sentido, esto es, una certeza de creencia.[1] [a] Sólo puede, por tanto, expresar certezas (la certeza, por ejemplo, de un deseo, de una volición). En semejantes casos sólo indirectamente es factible como expresión fiel, v. g., en la forma: "ojalá que *S* fuera *P*". Tan pronto como aparecen modalidades, hay que recurrir a las tesis dóxicas con distinta materia tética que hay escondidas en ellas, por decirlo así, para lograr una expresión lo más adaptada posible.

Suponiendo que esta concepción es la justa, habría que añadir aún por vía de complemento lo siguiente:

En todo momento hay *múltiples posibilidades de expresión indirecta* por medio de "rodeos". A la esencia de toda objetividad en cuanto tal, cualesquiera que sean los actos, simples o múltiples y sintéticamente fundados, mediante los cuales resulte constituida, son inherentes variadas posibilidades de explicitación en forma de referencias; así, a todo acto, por ejemplo, a un acto de deseo, pueden adherirse diversos actos referidos a él, a su objetividad noemática, a su nóema entero: complejos de tesis de sujetos, de tesis de predicados puestas sobre aquéllas, en los cuales lo mentado, por ejemplo, desiderativamente, en el acto primitivo resulta desplegado en forma de juicio y expresado conse-

[1] *No* se debe decir que un expresar *exprese* un acto dóxico, cuando se entiende por expresar el significar mismo, como hacemos aquí constantemente. Pero si se refiere el término de expresar al fonema, cabría muy bien hablar del modo en cuestión, sólo que habría cambiado por completo el sentido.

cuentemente. La expresión *no* está entonces ajustada *directamente al fenómeno primitivo,* sino al *predicativo derivado* de él.

Por lo demás, hay que advertir siempre que las *síntesis explicitativas* o *analíticas* (el juicio *antes* de la expresión significativo-conceptual) y por otra parte la enunciación o *juicio en el sentido corriente* y finalmente la *doxa (belief)* son cosas que hay que distinguir bien. Lo que se llama "teoría del juicio" es un mal equívoco. Aclarar esencialmente la idea de doxa es algo distinto de aclarar la enunciación o las explicitaciones.[1]

[1] Cf. con todo este parágrafo el capítulo final de la Investigación VI, *Investigaciones lógicas,* II. Como se ve, el autor no ha permanecido quieto entretanto, pero a pesar de las varias cosas atacables e inmaturas, se mueven aquellos análisis en la dirección de su progreso. Dichos análisis han sido discutidos repetidas veces, pero sin entrar realmente en los nuevos motivos mentales y formulaciones de problemas allí ensayados.

Sección Cuarta

LA RAZÓN Y LA REALIDAD

Capítulo I

EL SENTIDO NOEMÁTICO Y LA REFERENCIA AL OBJETO

§ 128. Introducción

Las peregrinaciones fenomenológicas del último capítulo nos han hecho entrar bastante por todas las esferas intencionales. Guiados por el radical punto de vista de la distinción entre análisis de ingredientes y análisis intencionales, entre análisis noéticos y análisis noemáticos, tropezamos por todas partes con estructuras que se ramificaban siempre de nuevo. Ya no podemos cerrarnos a la evidencia de que con esta distinción se trata en realidad de una fundamental estructura que atraviesa todas las estructuras intencionales, ni de que, por tanto, no puede menos de constituir un motivo directivo y dominante de la metodología fenomenológica, ni de determinar la marcha de todas las investigaciones relativas a los problemas de la intencionalidad.

A la vez resulta claro que con esta distinción queda *eo ipso* puesta de relieve otra de dos regiones del ser radicalmente opuestas y, sin embargo, esencialmente referidas una a otra. Hemos insistido anteriormente en que la conciencia en general debe considerarse como una región peculiar del ser. Pero luego reconocimos que la descripción de la esencia de la conciencia conduce a la de lo consciente en ella, que el correlato de la conciencia es inseparable de ésta y que, sin embargo, no está encerrado como un ingrediente en ella. Así se destacó lo noemático como una *objetividad* aneja a la conciencia y, sin embargo, *sui generis*. Advertimos, en efecto, que mientras que los objetos puros y simples (entendidos en el sentido no-modificado) se hallan bajo sumos géneros radicalmente distintos, son todos los sentidos objetivos y todos los nóemas íntegramente tomados, por diversos que sean en lo demás, en principio de un solo sumo género. Pero también es cierto que las esencias nóema y nóesis son insepara-

bles una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático remite eidéticamente a diferencias ínfimas del noético. Esto se aplica, naturalmente, a todos los géneros y especies.

El conocimiento de la esencial modalidad de la intencionalidad, la dualidad de la nóesis y el nóema, tiene por consecuencia el que una fenomenología sistemática no deba dirigir unilateralmente su vista a un análisis de los ingredientes de las vivencias, en especial de las intencionales. Pero la tentación de hacerlo es muy grande al principio, porque la marcha histórica y natural desde la psicología hasta la fenomenología trae consigo el que se entienda el estudio inmanente de las vivencias puras, el estudio de su esencia propia, en el sentido de un estudio de sus ingredientes, como cosa que de suyo se comprende.[1] En verdad se abren en ambas direcciones grandes dominios de investigación eidética que están constantemente referidos uno a otro, pero, también, que andan, según se revela, separados a lo largo de vastas trayectorias. En gran medida es lo que se ha tenido por análisis de actos, por noético, algo logrado mirando exclusivamente a lo "mentado en cuanto tal", siendo así estructuras noemáticas las que resultaron descritas.

En nuestras próximas consideraciones vamos a dirigir la mirada a la estructura general del nóema, bajo un punto de vista mencionado con frecuencia en lo anterior, pero que sin embargo no fue el directivo del análisis noemático: *el problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad* tiene ante todo su lado noemático. El nóema tiene de suyo una referencia objetiva, justo por medio de su "sentido" propio. Si preguntamos cómo el "sentido" de la conciencia se acerca al "objeto" que es su objeto y que puede ser "el mismo" en numerosos actos de muy diverso contenido noemático, si preguntamos cómo vemos tal en el sentido —el resultado son nuevas estructuras cuya extraordinaria significación es evidente. Pues avanzando en esta dirección y reflexionando por otra parte sobre las nóesis paralelas, acabamos por tropezar con la cuestión de lo que pueda

1 Ésta es aún la posición de las *Investigaciones lógicas*. A pesar de la considerable medida en que la naturaleza de las cosas impone allí mismo también el desarrollar análisis noemáticos, éstos se consideran más bien como índices de las estructuras noéticas paralelas; el esencial paralelismo de ambas clases de estructuras no llega allí todavía a una perfecta claridad.

querer decir propiamente la "pretensión" de la conciencia de "referirse" realmente a un objeto, de ser "certera", la cuestión de cómo aclarar fenomenológicamente, siguiendo la distinción de la nóesis y el nóema, la referencia objetiva "válida" o "no válida"; y con esto nos hallamos ante los grandes *problemas de la razón*, cuya aclaración en el plano trascendental y cuya formulación como problemas *fenomenológicos* serán nuestra meta en esta sección.

§ 129. EL "CONTENIDO" Y EL "OBJETO"; EL CONTENIDO COMO "SENTIDO"

En nuestros análisis anteriores desempeñó una estructura noemática universal un papel constante, definido por la ablación de cierto *"núcleo noemático"* respecto de sus cambiantes *"caracteres"*, con los que se presenta la concreción noemática arrastrada en la corriente de muy heterogéneas modificaciones. A este núcleo no se le ha hecho todavía la justicia científica que se le debe. Resaltó intuitivamente en su unidad y con bastante claridad para que en general pudiéramos referirnos a él. Ahora es tiempo de considerarlo más de cerca, colocándolo en el centro del análisis fenomenológico. Tan pronto como así se hace, se destacan distinciones universalmente significativas o que corren a través de todos los géneros de actos y, también, que resultan directivas para grandes grupos de investigaciones.

Partimos de la usual y equívoca expresión de contenido de conciencia. Como contenido tomamos el "sentido", del que decimos que en él o mediante él se refiere la conciencia a un objeto como a "su" objeto. Por rótulo y meta, digámoslo así, de nuestra discusión, tomamos la siguiente proposición:

Todo nóema tiene un *"contenido"*, a saber, su "sentido", y se refiere mediante él a "su" *objeto.*

En los últimos tiempos se oye celebrar con frecuencia como un gran progreso el haberse logrado finalmente la fundamental distinción entre acto, contenido y objeto. Estas tres palabras, en esta unión, se han convertido literalmente en un lema, en especial desde la bella disertación de Twardowski.[1] Pero por grande e indudable que sea el mérito de este

[1] K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Viena, 1894.

autor por haber discutido sagazmente ciertas confusiones usuales y haber hecho evidente su error, hay que decir, sin embargo, que en la aclaración de las respectivas esencias conceptuales no llegó (lo que no hay que imputarle como un reproche) considerablemente más allá de lo que era bien conocido a los filósofos de las generaciones anteriores (a pesar de sus poco cautelosas confusiones). Un progreso radical no era realmente posible antes de una fenomenología sistemática de la conciencia. Conceptos no aclarados fenomenológicamente como los de "acto", "contenido", "objeto" de las "representaciones" no nos sirven de nada. Qué no puede llamarse acto y principalmente qué no puede llamarse contenido de una representación o representación. De lo que se trata, es de conocer científicamente lo que así pueda llamarse.

En este respecto fue un primer paso, y un paso necesario, a mi parecer, el intentado por medio de la distinción fenomenológica de "materia" y "cualidad", por medio de la idea de "esencia intencional" a diferencia de "esencia cognoscitiva". Lo unilateral de la dirección noética de la mirada en que se llevaron a cabo y se entendieron estas distinciones, se supera fácilmente tomando en consideración los paralelos fenómenos noemáticos. Podemos entender, pues. noemáticamente los conceptos: la "cualidad" (cualidad de juicio, cualidad de deseo, etc.) no es otra cosa que aquello que hemos tratado hasta aquí bajo el nombre de carácter de "posición", carácter "tético" en el sentido más lato. La expresión, procedente de la psicología contemporánea (de la de Brentano). me parece ahora poco adecuada; cada peculiar tesis tiene su cualidad, pero no debe designársela como cualidad. Patentemente corresponde la "materia", que es en cada caso "lo que" recibe por parte de la "cualidad" el carácter de posición, al "núcleo noemático".

El consecuente desarrollo de este inicio, la aclaración más profunda. el análisis más amplio de estos conceptos y la correcta aplicación de los mismos a través de todos los dominios noético-noemáticos. es nuestra tarea actual. Todo progreso realmente logrado en esta dirección ha de ser de excepcional significación para la fenomenología. No se trata, en efecto, de remotas singularidades, sino de elementos esenciales de la estructura central de toda vivencia intencional.

Partamos, para acercarnos algo más a las cosas, de la siguiente consideración.

La vivencia intencional tiene, así se suele decir, una *"referencia a un objeto"*; también se dice que es *"conciencia de algo"*, por ejemplo, conciencia de un manzano en flor, el que está aquí en este jardín. Por el pronto no consideraremos necesario distinguir entre las dos maneras de expresarse, a la vista de tales ejemplos. Si recordamos nuestros anteriores análisis, encontramos la plena nóesis referida al pleno nóema como su "lo que" intencional y pleno. Pero claro es que esta referencia no puede

ser aquella que se mienta cuando se habla de la referencia de la conciencia a su objeto intencional; pues a cada elemento noético, especialmente a cada elemento noético-tético, corresponde un elemento en el nóema, y en éste se distingue del complejo de los caracteres téticos el núcleo noemático caracterizado por ellos. Si recordamos, además, la "mirada a" que en ciertas circunstancias pasa a través de la nóesis (a través del *cogito* actual), que convierte los elementos específicamente téticos en rayos de la actualidad ponente del yo, y si nos fijamos exactamente en cómo este yo se "dirige" en ellos a un objeto en cuanto aprehende el ser o conjetura, desea, etc., en cómo su mirada pasa a través del núcleo noemático —caeremos en la cuenta de que con la expresión "referencia" (en especial, "dirección") de la conciencia a su objeto nos encontramos remitidos a un *íntimo* elemento del nóema. No es el núcleo mismo[a] acabado de mencionar, sino algo que constituye, por decirlo así, el centro necesario del núcleo y funciona como "soporte" de propiedades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, de las propiedades, noemáticamente modificadas, de lo "mentado en cuanto tal".

Tan pronto como entramos más exactamente en este punto, nos percatamos de que en realidad hay que hacer la distinción entre "contenido" y "objeto" no sólo por respecto a la "conciencia", a la vivencia intencional, sino también por respecto al *nóema tomado en sí mismo*. Así, pues, también el nóema se refiere a un objeto y posee un "contenido", "por medio" del cual se refiere al objeto, el cual objeto es el mismo que el de la nóesis, como quiera que el "paralelismo" se mantiene constantemente.

§ 130. DESLINDE DE LA ESENCIA "SENTIDO NOEMÁTICO"[b]

Acerquémonos a estas notables estructuras. Simplificamos la consideración dejando a un lado las modificaciones atencionales y limitándonos además a actos posicionales en cuyas tesis vivimos: eventualmente, y según la gradación de las fundamentaciones, con preferencia ya en una de las tesis parciales, ya en otra, mientras que las restantes se llevan sin duda a cabo, pero en función secundaria. Nuestros análisis no padecerán por obra de tales simplificaciones lo más mínimo en cuanto a la univer-

salidad de su validez, como se hará evidente posteriormente y sin más. Se trata justamente de una esencia insensible a semejantes modificaciones.

Si nos sumimos, pues, en un *cogito* vivo, tiene éste, de acuerdo con su esencia y en un señalado sentido, cierta "dirección" a una objetividad. Con otras palabras, es inherente a su nóema una "objetividad" —entre comillas— con cierto contenido noemático que se despliega en una descripción de determinado alcance, a saber, en una descripción que en cuanto *descripción de la "objetividad mentada tal como está mentada" evita todas las expresiones "subjetivas"*. En ella se emplean expresiones ontológico-formales como "objeto", "cualidad", "relación"; expresiones ontológico-materiales como "cosa", "figura", "causa"; determinaciones dotadas de un contenido material como "áspero", "duro", "de color" —todas entre comillas, o sea, con un sentido noemáticamente modificado. *Excluidas* quedan, en cambio, en la descripción de este objeto mentado en cuanto tal, expresiones como "perceptivamente", "rememorativamente", "claramente intuitivo", "pensado", "dado" —éstas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a la del objeto *que* es consciente, sino a la del *modo en que es consciente*. En cambio, si se tratase de un objeto en el sentido de una cosa que aparece, volvería a caer dentro del marco de la descripción de que se trata el decir: su "lado anterior" tiene tales o cuales *determinaciones* de color, forma, etc.; su "lado posterior" tiene "un" color, pero un color *"no exactamente determinado"*; se halla *"indeterminado"* en tales o cuales respectos si es así o de otra manera.

Esto es válido no sólo para los objetos naturales, sino con toda universalidad, por ejemplo, para los objetos valiosos; en su descripción entra la de la "cosa" mentada y además la indicación de los predicados de "valor", como cuando del árbol que aparece decimos, "en el sentido" de nuestro mentar valorativo, que está cubierto de flores que exhalan un olor "magnífico". En este caso están también los predicados de valor entre comillas, no siendo predicados de un valor pura y simplemente, sino de un nóema de valor.

Patentemente queda deslindado con esto un *contenido de todo punto fijo en cada nóema*. Toda conciencia tiene su "lo que" y toda mienta "su" objeto; es evidente que tenemos que

poder llevar a cabo, frente a cada conciencia, semejante descripción noemática del mismo, "exactamente tal como está mentado", para decirlo en términos de principio; mediante la explicitación y la formulación en conceptos obtenemos un conjunto cerrado de *"predicados"* formales o materiales, materialmente determinados o bien "indeterminados" (mentados como "vacíos"),[1] y estos predicados determinan con su *significación modificada* el *"contenido"* del núcleo objetivo del nóema de que se habla.

§ 131. EL "OBJETO" O LA "X DETERMINABLE EN EL SENTIDO NOEMÁTICO"

Pero los predicados son predicados de *"algo"* y este algo entra también, y evidentemente en forma inseparable, en el núcleo en cuestión: es el punto central de unidad de que hemos hablado antes. Es el punto de enlace o el "soporte" de los predicados, pero en modo alguno una unidad de éstos en el sentido en que se llamaría unidad a un complejo cualquiera, a una combinación cualquiera de los predicados. Hay que distinguirlo necesariamente de ellos, aunque tampoco hay que ponerlo al lado de ellos o separarlo de ellos, así como, a la inversa, ellos mismos son *sus* predicados, inconcebibles sin él y sin embargo distinguibles de él. Decimos que el objeto intencional es constantemente consciente en el progreso continuo o sintético de la conciencia, pero "dándose de distinta manera" siempre en él; es *"el mismo"*, sólo que dado con otros predicados, con otro contenido de determinaciones, mostrándose "él", sólo que por distintos lados, a la vez que se determinaron más exactamente los predicados que habían permanecido indeterminados; o bien "el" objeto ha permanecido inalterado a lo largo de este trayecto de su darse, mas ahora se altera "él", el idéntico, aumentando merced a esta alteración en belleza, perdiendo en valor de utilidad, etc. Si se entiende esto siempre como *descripción noemática* de lo en cada caso mentado en cuanto tal, y si se lleva a cabo esta descripción en pura adecuación, como es posible en

[1] Este vacío de la indeterminación no debe confundirse con el vacío intuitivo, el vacío de la representación oscura

todo momento. se distingue evidentemente el "objeto" intencional idéntico de los "predicados" variables y cambiantes. Se distingue como elemento noemático central: el *"objeto"*, lo *"idéntico"*, el "sujeto determinable de sus posibles predicados" —*la pura x con abstracción de todos los predicados*— y se distingue de estos predicados, o más exactamente, de los nóemas de los predicados.

Con el objeto uno coordinamos múltiples modos de conciencia, actos o nóemas de actos. Patentemente, no es esto casual: nada es concebible sin que sean concebibles múltiples vivencias intencionales enlazadas en una unidad continua o propiamente sintética (politética), en las cuales "él", el objeto. sea consciente como idéntico y sin embargo en modos noemáticamente diversos, de tal suerte que el núcleo caracterizado sea variable y el "objeto", el puro sujeto de los predicados, sea idéntico. Claro es que podemos considerar ya cada trecho parcial de la duración inmanente de un acto como un "acto"[a] y el acto total como cierta unidad coherente de los actos unidos sin solución de continuidad. Entonces podemos decir: varios nóemas de actos tienen aquí por todas partes *diversos núcleos*, pero de tal suerte que a pesar de ello *se sueldan en la unidad de la identidad*, en una unidad en que el "algo", lo determinable que hay en cada núcleo, es consciente como idéntico.

Pero igualmente pueden actos *separados*, como, por ejemplo, dos percepciones o una percepción y un recuerdo. soldarse en una unidad "coherente" y en virtud de la peculiaridad de esta soldadura, que patentemente no es ajena a la esencia de los actos soldados, es consciente como el mismo algo. o como un "objeto" coherentemente el mismo, el algo. determinado eventualmente una vez de tal manera y otra vez de tal otra. de los *núcleos separados* en un principio.

Así hay, pues, en todo nóema, semejante algo u objeto puro como punto de unidad, a la vez que vemos cómo hay que distinguir entre la dirección noemática dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad. este *"simple objeto" noemático* y el *"objeto en el cómo de sus determinaciones"*[a] —añadidas las eventuales indeterminaciones que "quedan abiertas" y en este modo se mientan también. Por lo demás, hay que tomar este "cómo" exactamente según prescriba el acto de que se trate,

según entre realmente en su nóema. El *"sentido"*, del que hemos hablado repetidamente, *es este noemático "objeto en el cómo"* con cuanto la *descripción antes caracterizada* es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar en conceptos.

Obsérvese que hemos dicho ahora cautelosamente "sentido", no "núcleo". Pues se pondrá de manifiesto que para obtener el núcleo real, concretamente íntegro, del nóema, necesitamos tomar en cuenta aún una dimensión de distinciones que no encuentra su expresión en la descripción caracterizada y para nosotros definidora del sentido. Si empezamos por atenernos aquí puramente a lo que ella apresa, es el "sentido" un fragmento fundamental del nóema. De nóema a nóema es en general cambiante, pero en ciertas circunstancias es absolutamente igual y en casos resulta caracterizado incluso como "idéntico", que es justo la medida en que está ahí el "objeto en el cómo de las determinaciones" como el mismo y como debiendo ser descrito en forma absolutamente igual ambas veces. En ningún nóema puede faltar, ni puede faltar su necesario centro, el punto de unidad, la pura x determinable. No hay "sentido" sin el *"algo"*, ni sin *"contenido determinante"*. A la vez es evidente que no lo injiere el análisis y descripción ulterior, sino que, como condición de la posibilidad de la descripción evidente y anterior a ella, entra realmente en el correlato de la conciencia.

Mediante el soporte del sentido que entra en éste (como x vacía) y la *posibilidad* fundada en la esencia del sentido, *de una combinación coherente en unidades de sentido de cualquier grado*, no sólo tiene todo sentido su "objeto", sino que diversos sentidos se refieren al *mismo objeto*, siendo en la misma medida susceptibles de inclusión en unidades de sentido en las cuales *las x determinables de los sentidos unidos vienen a corresponderse unas con otras y con la x del sentido total de la unidad de sentido del caso.*

Lo que acabamos de exponer debe extenderse de los actos monotéticos a los *sintéticos*, o más precisamente, a los politéticos. [a] En una conciencia téticamente membrada tiene cada miembro la estructura noemática descrita: cada uno tiene su x con su [b] "contenido determinante"; pero además tiene el nóema del acto

sintético total con referencia a la tesis "arcóntica",[1] la *x* sintética y el contenido determinante *de ésta*. Al llevar a cabo el acto, se dirige el rayo de la mirada del yo puro, dividiéndose en una pluralidad de rayos, a la x que adviene a la unidad sintética. Con la transformación de la nominalización se modifica el fenómeno sintético total de tal suerte que un rayo de actualidad se dirige a la x sintética suma.

§ 132. EL NÚCLEO COMO SENTIDO EN EL MODO DE SU PLENITUD

El sentido tal como lo hemos definido, *no es una esencia concreta* en el contenido total del nóema, sino una especie de *forma* abstracta inmanente a él. Es decir, que si mantenemos fijo el sentido, o sea, lo "mentado" exactamente con el contenido de determinaciones en que está mentado, resulta claramente un *segundo* concepto del "objeto en el cómo" —*en el cómo de sus modos de darse*. Si al hacerlo prescindimos de las modificaciones atencionales, de todas las diferencias de la índole de la de los modos de llevar a cabo, entran en consideración —siempre dentro de la preferida esfera de la posicionalidad— las diferencias de plenitud en la claridad, que son tan decisivas en el conocimiento. Algo oscuramente consciente en cuanto tal y lo mismo claramente consciente son muy diversos en cuanto a su concreción noemática, como lo son las vivencias enteras. Pero nada se opone a que el contenido de determinaciones con que esté mentado lo oscuramente consciente sea absolutamente idéntico con el de lo claramente consciente. Las descripciones serán paralelas y una conciencia sintéticamente única podría abarcar la doble conciencia de tal suerte que se tratase realmente de algo idéntico en lo mentado. Como *núcleo pleno* contaremos, según esto, justo la plena concreción de la correspondiente parte integrante noemática, o sea el *sentido en el modo de su plenitud*.

§ 133. LA PROPOSICIÓN NOEMÁTICA. PROPOSICIONES TÉTICAS Y SINTÉTICAS. LAS PROPOSICIONES DENTRO DEL DOMINIO DE LAS REPRESENTACIONES

Sería menester, pues, llevar a cabo cuidadosamente estas distinciones en todos los dominios de actos, así como tomar en con-

[1] Cf § 117, p 280.

sideración por vía complementaria los *elementos téticos* que tienen una relación especial con el sentido en cuanto elemento noemático. En las *Investigaciones lógicas* se incluyeron de antemano (bajo el título de cualidad) en el concepto de sentido (de "esencia significativa"), y por tanto se distinguieron dentro de esta unidad los dos componentes de la "materia" (sentido en la interpretación actual) y la cualidad.[1] Pero parece más adecuado definir el término sentido meramente como esa "materia" y designar entonces la unidad del sentido[a] y del carácter tético como *proposición*. Entonces tenemos *proposiciones de un miembro* (como en las percepciones y demás intuiciones téticas) y *proposiciones* de más de un miembro, *sintéticas*, como proposiciones predicativas dóxicas (juicios), proposiciones conjeturales con materia predicativamente articulada, etc. Tanto de un miembro como de más de uno son, además, las *proposiciones de agrado*, las *proposiciones desiderativas*, las *proposiciones imperativas*, etc. El concepto de proposición queda, sin duda, con esto extraordinariamente y quizá extrañamente ampliado, pero sin embargo dentro del marco de una importante unidad esencial. Hay que tener, en efecto, constantemente presente que los conceptos de sentido y de proposición no encierran para nosotros nada de una expresión de una significación conceptual, pero, por otro lado, comprenden debajo de sí todas las proposiciones expresas o las significaciones de las proposiciones.

Según nuestros análisis, designan estos conceptos una capa abstracta que entra en la textura de todos los nóemas. Es de gran trascendencia para nuestro conocimiento conquistar esta capa en su plena universalidad, o sea, ver que tiene realmente su morada en *todas las esferas de actos*. También en las simples *intuiciones* tienen los conceptos de sentido y de proposición, que entran inseparablemente en el concepto de objeto, su necesaria aplicación, teniéndose que acuñar necesariamente los conceptos especiales de *sentido intuitivo* y *proposición intuitiva*. Así, por ejemplo, en el dominio de la percepción externa hay que llegar

[1] L. c., Investigación v, §§ 20 y 21, pp 386-396 Cf., por lo demás, Investigación vi, § 25, p 559. El neutral mantener "indeciso" ya no es, naturalmente, para nosotros, como allí, una "cualidad" (tesis) junto a otras cualidades, sino una modificación que "espeja" todas las cualidades y por ende todos los actos en general.

a ver el "objeto percibido en cuanto tal" —con abstracción del carácter de ser percibido, que es algo que figura en este nóema anteriormente a todo pensar explicitante y conceptual— como algo de que se destaca el sentido del objeto, el *sentido de la cosa de esta percepción*, el cual es distinto de una percepción a otra (incluso respecto de "la misma" cosa). Si tomamos este sentido cabalmente, en su *plenitud* intuitiva, el resultado es un determinado y muy importante concepto de *apariencia*[a]. A estos sentidos corresponden proposiciones, proposiciones intuitivas, proposiciones representativas, proposiciones perceptivas, etc. En una fenomenología de las intuiciones externas, que en cuanto tal no tiene que ver con los objetos puros y simples, en sentido no-modificado, sino con los nóemas en cuanto correlatos de las nóesis, están en el centro de la investigación científica conceptos como los destacados aquí.

Si volvemos por el pronto al tema general, se plantea además el problema de distinguir sistemáticamente las especies fundamentales de sentidos, los simples y los sintéticos (es decir, los pertenecientes a actos sintéticos), los sentidos de primer grado y de grado superior. Siguiendo en parte las especies fundamentales de determinaciones materiales, en parte las formas fundamentales de productos sintéticos que desempeñan su papel de igual modo en todos los dominios de la significación, y dando así cuenta de todo lo que en forma y contenido resulta *a priori* determinante para la estructura universal de los sentidos, común a todas las esferas de la conciencia o peculiar a esferas encerradas dentro de un género —ascendemos hasta la *idea de una morfología sistemática y universal de los sentidos* (significaciones). Si tomamos en consideración además la distinción sistemática de los caracteres de posición, el resultado es a la vez una *tipología sistemática de las proposiciones*.[b]

§ 134. MORFOLOGÍA APOFÁNTICA

Un problema capital es aquí el de esbozar una *morfología* "analítica" y sistemática *de las significaciones "lógicas"* o de las *proposiciones predicati*[illegible] de los "juicios" en el sentido de la lógica formal, que sólo se fija en las formas de la *síntesis analítica* o *predicativa*, dejando por determinar[c] los términos de senti-

do que entran en estas formas. Aunque este problema es un problema especial, tiene un alcance universal por el hecho de que el nombre de síntesis predicativa designa una clase de operaciones posibles en todas las especies posibles de sentidos: operaciones dondequiera igualmente posibles de explicitación y de apercepción referencial de lo explicitado, como determinación del sujeto de una determinación como parte del todo, como correlato de su correlato, etc. Con éstas se entretejen operaciones de coleccionar, de disyunción, de enlace hipotético. Todo esto, antes de toda enunciación y de la aprehensión expresa o "conceptual" que se presenta por primera vez con ella y que se adapta a todas las formas y materias como expresión significativa.

Esta morfología[a], la idea de la cual hemos tocado ya varias veces y que según hemos mostrado constituye la base necesaria por principio de una *mathesis universalis* científica, pierde por obra de los resultados de las presentes investigaciones su aislamiento, encontrando su patria dentro de la morfología universal de los sentidos en general concebida como Idea, y su último manantial en la fenomenología noemática.

Acerquémonos algo más a ella.

Las operaciones sintáctico-analíticas[b] son dijimos, operaciones posibles con todos los sentidos o proposiciones posibles cuyo contenido en determinaciones pueda acoger en sí "no explícitamente" el sentido noemático del caso (que no es, en efecto, otra cosa que el objeto "mentado" en cuanto tal y en el correspondiente "cómo" de su contenido en determinaciones). Siempre, empero, se presta éste a que lo expliciten y se prestan a que se las lleve a cabo cualesquiera operaciones esencialmente relacionadas con la explicitación ("análisis"). Las formas sintéticas[c] que brotan así (en consonancia con las "sintaxis" gramaticales las llamamos también sintácticas) son formas totalmente determinadas, pertenecientes a un sistema fijo de formas, que pueden destacarse por medio de la abstracción y apresarse en expresiones y conceptos. Así, podemos, por ejemplo, tratar analíticamente lo percibido en cuanto tal en una simple tesis perceptiva de un modo como el que indican las expresiones: "esto es negro, es un tintero, este tintero negro es blanco, si es blanco no es negro", etc. A cada paso tenemos un sentido nuevo, o en lugar de la primitiva proposición de un miembro una proposición sin-

tética[1], que se deja expresar o enunciar predicativamente con arreglo a la ley de la posibilidad de expresar todas las proposiciones protodóxicas. Dentro de las proposiciones de varios miembros tiene cada miembro su forma sintáctica procedente de la síntesis analítica.

Supongamos que las posiciones que correspondan a estas formas del sentido sean *protoposiciones dóxicas*: brotarán diversas formas de juicios en sentido lógico (*proposiciones apofánticas*). El objetivo de determinar *a priori* todas estas formas, dominando en sistemática integridad las formas infinitamente múltiples y sin embargo acotadas por ciertas leyes, designa para nosotros la idea de una *morfología de las proposiciones o sintaxis apofánticas*.

Pero las posiciones, y en especial la posición sintética total, pueden ser también *modalidades dóxicas*: conjeturamos algo, y lo explicitamos en el modo de lo consciente como "conjeturable"; o hay algo cuestionable, y en la conciencia del ser cuestionable explicitamos lo cuestionable, etc. Si damos expresión a los correlatos noemáticos de estas modalidades ("*S* pudiera ser *P*", "¿es *S P*?", etc.), y hacemos lo mismo también con el simple juicio predicativo mismo, puesto que también expresamos la afirmación y la negación (por ejemplo, "*S* no es *P*", "*S sí* es *P*". "*S* es ciertamente, realmente *P*") —se *ensancha el concepto de forma* y la idea de una morfología de las proposiciones. La forma resulta ahora[1] determinada de varias maneras, en parte por las formas propiamente sintácticas, en parte por las modalidades dóxicas. En todo momento resulta inherente a la proposición total una tesis total y encerrada en ella una tesis dóxica. A la vez es susceptible toda proposición semejante, y la "expresión conceptual" directamente adaptada a ella, de traducirse, por medio de una explicitación del sentido y una predicación que convierte el carácter modal en predicado, en una proposición enunciativa, en un juicio, que juzga *sobre* la modalidad de un contenido de tal o cual forma (por ejemplo, "es cierto, es posible, probable que *S* sea *P*").

De modo semejante que con las modalidades del juicio, pasa con las *tesis fundadas* o los sentidos y proposiciones de la *esfera del sentimiento y de la voluntad,* con las síntesis pertenecientes

[1] En el sentido de las consideraciones *supra,* § 127, pp. 302 *ss,* y también §§ 105 *ss.*, pp. 253 *ss.*

específicamente a ellos y los correspondientes modos de expresión. Fácilmente se diseña entonces el objetivo de las nuevas morfologías de proposiciones, especialmente de las sintéticas.

A la vez se ve que *en una morfolog a adecuadamente ampliada de las proposiciones dóxicas* —si, de la misma manera que las modalidades del ser, acogemos en la materia del juicio también las modalidades del deber ser (caso de que se permita esta expresión analógica)— *se espeja la morfología de todas las proposiciones.* Lo que quiere decir este espejar no ha menester de mayor discusión, sino a lo sumo, de ilustración mediante ejemplos: decimos v. g., en lugar de "ojalá *S* sea *P*", ojalá que *S* sea *P*, se desea que *S* sea *P* (refiriéndonos al deseo experimentado, no al *objeto* deseado); en lugar de "*S* debe ser *P*", que *S* sea *P* es algo que debe ser, es algo debido, etcétera.

La fenomenología misma no ve su problema en el desarrollo sistemático de estas morfologías, en las cuales, como enseña la morfología apofántica, se derivan deductivamente de formas axiomáticas fundamentales y primitivas las posibilidades sistemáticas de todas las demás formas; su campo es el análisis de lo *a priori* susceptible de ser demostrado en una intuición *directa*, la fijación de esencias y relaciones esenciales directa e intelectualmente videntes y el conocimiento descriptivo de las mismas dentro del conjunto sistemático de todas las capas de la conciencia pura trascendental. Lo que el lógico teórico aísla en la doctrina formal de las significaciones, tratándolo como algo por sí en virtud de la dirección unilateral de su interés, que no se fija en las conexiones noemáticas y noéticas en que está entretejido fenomenológicamente, ni aspira a comprenderlo —esto es lo que toma en su plenitud el fenomenólogo. Perseguir *en todas direcciones* las texturas esenciales fenomenológicas es su gran tarea. Toda simple exposición axiomática de un concepto lógico fundamental se convierte en un capítulo de las investigaciones fenomenológicas. Ya lo que con la mayor universalidad lógica se pone simplemente de manifiesto como "proposición" (proposición-juicio), como proposición categórica o hipotética, como determinación atributiva, adjetivo o relativo nominalizado, etc., da por resultado, tan pronto como se lo inserta en los correspondientes complejos noemáticos esenciales de los que lo destacó la mirada teórica, difíciles y vastos grupos de problemas de la fenomenología pura.

§ 135. EL OBJETO Y LA CONCIENCIA. PASO A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto*, aquello de que hablamos, lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos, o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo. De aquí que cuando la fenomenología lleva a cabo "desconexiones", cuando en cuanto trascendental pone entre paréntesis toda posición actual de realidades en sentido estricto y todo lo demás que hemos descrito anteriormente, ahora comprendemos por una razón profunda el sentido y la justeza de la tesis anterior de que todo lo desconectado fenomenológicamente entra sin embargo con cierto cambio de signo dentro del marco de la fenomenología.[1] Es decir, las realidades reales en sentido estricto e ideales que sucumben a la desconexión están representadas en la esfera fenomenológica por las multiplicidades totales de sentidos y proposiciones que les corresponden.

Por ejemplo, está cada cosa real de la naturaleza representada por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las cuales es el correlato determinado y ulteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales, o sea, representada por las multiplicidades de los "núcleos plenos", o lo que aquí quiere decir lo mismo, de todos los posibles "modos subjetivos de aparecer" en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica. Pero esta condición se refiere ante todo a una conciencia individual esencialmente posible y luego a una posible conciencia colectiva, esto es, a una pluralidad esencialmente posible de yos de conciencia y corrientes de conciencia que se hallen en "comercio mutuo" y para los cuales

[1] Cf. § 76, p. 169

puede darse e identificarse intersubjetivamente *una* cosa como la misma realidad objetiva. Hay que advertir siempre que todas nuestras consideraciones, también, pues, las presentes, deben entenderse en el sentido de las reducciones fenomenológicas y con universalidad eidética.

Por otra parte, corresponden a cada caso, y en conclusión al mundo entero de las cosas con su espacio único y su tiempo único, las multiplicidades de procesos noéticos posibles, de las posibles vivencias referentes a ellas de los individuos singulares y los individuos colectivos, vivencias que, en cuanto paralelas a las multiplicidades noemáticas anteriormente consideradas, tienen en su esencia misma la propiedad de referirse con el sentido y la proposición a este mundo de cosas. En ellas nos las habemos, pues, con las correspondientes multiplicidades de datos hyléticos acompañados de las respectivas "apercepciones", caracteres de actos téticos, etc., que en la unidad de su combinación constituyen justo lo que llamamos *conciencia empírica* de estas cosas. A la unidad de la cosa hace frente una infinita multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas en ser conciencia de "lo mismo". Esta unanimidad se da en la esfera misma de la conciencia, en vivencias que a su vez entran en el grupo que hemos deslindado aquí.

Pues la restricción a la conciencia empírica ha tenido sólo la intención de un ejemplo, lo mismo que la restricción a las "cosas" del "mundo". Todo está esencialmente diseñado, por mucho que ensanchemos el marco y cualquiera que sea el grado de universalidad o particularidad en que nos movamos —hasta descender a las concreciones ínfimas. Por rigurosas que sean las leyes que rigen la estructura esencial y trascendental de la esfera de las vivencias, no menos fijamente está determinada toda posible forma esencial de ella en la doble dirección de la nóesis y el nóema, como está determinada por la esencia del espacio toda figura susceptible de ser dibujada en él —según leyes absolutamente válidas. Lo que aquí se llama en ambos casos posibilidad (existencia eidética) es, pues, una posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente fijo del cuerpo absolutamente fijo de un sistema eidético. El conocimiento científico de éste es la meta, esto es, la formulación y la dominación teó-

rica de él en un sistema de conceptos y leyes surgentes de la pura intuición esencial. Todas las fundamentales distinciones que hace la ontología formal y la teoría de las categorías aneja a ella —la doctrina de la división de las regiones del ser y de sus categorías, así como de la constitución de las ontologías materiales adaptadas a ellas— son, como comprenderemos hasta el detalle al seguir avanzando, un capítulo principal de las investigaciones fenomenológicas. A ellas corresponden necesariamente relaciones noético-noemáticas esenciales, que no pueden menos de prestarse a ser descritas sistemáticamente o determinadas en punto a sus posibilidades y necesidades.

Si consideramos más exactamente lo que quieren decir, o no pueden menos de querer decir, las relaciones esenciales entre el objeto y la conciencia caracterizadas en lo acabado de exponer, se nos hace sensible una ambigüedad, y al fijarnos en ésta, notamos que nos hallamos ante un gran recodo de nuestras investigaciones. Coordinamos a un objeto multiplicidades de "proposiciones" o de vivencias de cierto contenido noemático, haciéndolo así de tal suerte que mediante éste resultan posibles *a priori* síntesis de identificación por virtud de las cuales puede y tiene que estar allí el objeto como el mismo. La x pertrechada con diverso "contenido de determinaciones" en los diversos actos o nóemas de actos es necesariamente consciente como la misma. Pero *¿es realmente la misma?* Y *¿es el objeto mismo "real"?* ¿No podría ser irreal, a la vez que corriesen en la conciencia las múltiples proposiciones coherentes y hasta intuitivamente llenas —proposiciones del contenido esencial que se quiera?

No nos interesan las facticidades de la conciencia y de sus procesos, pero sí los problemas esenciales aquí planteados. La conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva a cabo "declaraciones racionales de legitimidad". ¿No es necesario que se ponga en claro en el complejo esencial de la conciencia trascendental, o sea, en forma fenomenológico-pura, la esencia de esta legitimidad y correlativamente la esencia de la "realidad" —referida a todas las especies de objetos, según todas las categorías formales y regionales?

En nuestro hablar de la "constitución" noético-noemática de objetividades, por ejemplo, de cosas, había, pues, una ambigüe-

dad. Preferentemente pensamos con ella en todo caso objetos "reales", cosas del "mundo real" o por lo menos de "un" mundo real en general. ¿Qué quiere decir, entonces, este "real" aplicado a objetos que sólo se dan en la conciencia mediante sentidos y proposiciones? ¿Qué quiere decir, aplicado a estas proposiciones mismas, a la forma esencial de estos nóemas o de las nóesis paralelas? ¿Que quiere decir, aplicado a los modos especiales de estar estructurados en su forma y contenido? ¿Cómo se especifica esta estructura según las distintas regiones de objetos? La cuestión es, pues, cómo describir noética o noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario justo en su realidad un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje usual quiere decir siempre un objeto *real*). Pero en un sentido *amplio* se "constituye" un objeto —"sea real o no"— en ciertos complejos de conciencia que ostentan una unidad evidente en la medida en que llevan esencialmente en sí la conciencia de una *x* idéntica.

De hecho, no concierne lo expuesto meramente a realidades en su sentido plenario. Cuestiones de realidad entran en *todos* los conocimientos en cuanto tales, también en nuestros conocimientos fenomenológicos referentes a la posible constitución de objetos: todos tienen, en efecto, sus correlatos en "objetos" mentados como "realmente existentes". ¿Cuándo, se puede preguntar en general, la identidad noemáticamente "mentada" de la *x* es "identidad real" en lugar de "meramente" mentada, y qué quiere decir, dondequiera que sea, este "meramente mentada"?

A los problemas de la realidad y a los correlativos de la conciencia racional que la hace patente en sí, necesitamos dedicar, pues, nuevas meditaciones.

Capítulo II

FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

Cuando se habla de objetos a secas, se mientan normalmente objetos reales, verdaderamente existentes, de la respectiva cate-

goría del ser. Sea lo que sea lo que se diga de los objetos —lo que se diga racionalmente—, es necesario que lo enunciado como mentado se deje *"fundar"*, *"comprobar"*, *"ver"* directamente o *"penetrar" indirectamente. Por principio se hallan en correlación* dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el *"ser verdadero"* o *"ser real"* y el *"ser comprobable racionalmente"*; y esto, tratándose de todas las modalidades dóxicas del ser o de la posición. Según se comprende de suyo, está la posibilidad de comprobación racional de que habla aquí entendida no como empírica, sino como "ideal", como posibilidad esencial.

§ 136. LA PRIMERA FORMA FUNDAMENTAL DE LA CONCIENCIA RACIONAL: EL "VER" QUE DA ORIGINARIAMENTE

Si preguntamos, pues, qué quiere decir comprobación racional, esto es, en qué consiste la *conciencia racional*, la representación intuitiva de algunos ejemplos y los inicios de un análisis esencial llevado a cabo a base de ellos nos brinda en seguida varias distinciones:

En *primer término*. la distinción entre vivencias posicionales en que lo puesto *se da originariamente* y aquellas en que no se da de esta manera, o sea, entre *actos de "percibir", de "ver" —en un sentido muy amplio—* y actos de *no "percibir"*.

Así, una conciencia rememorativa, digamos la de un paisaje, no da originariamente; el paisaje no es percibido como si lo viésemos realmente. Con esto no queremos en modo alguno decir que la conciencia rememorativa no tenga su propia legitimidad: tan sólo no es una conciencia de "ver". Algo análogo a este contraste lo muestra la fenomenología en *todas las especies de vivencias posicionales*: Podemos, por ejemplo, predicar de un modo "ciego" que $2 + 1 = 1 + 2$, pero también podemos llevar a cabo el mismo juicio en el modo de la evidencia. Entonces se da de un modo originario, queda aprehendida de un modo original la relación, la objetividad sintética que corresponde a la síntesis del juicio. Ya no sigue aprehendida así *después* de llevar a cabo en forma viva la evidencia, que se oscurece inmediatamente en una modificación retencional. Aun cuando esta última tenga preeminencia racional sobre cualquier otra conciencia oscura o confusa del mismo sentido noemático, por ejemplo, sobre la

reproducción "mecánica" de algo anteriormente aprendido y quizá visto con evidencia —con todo, ya no es una conciencia que dé originariamente.

Estas distinciones no afectan al puro sentido o proposición; pues ésta es idéntica e intuible también conscientemente como idéntica en todo momento en los miembros de cada pareja semejante de ejemplos. La distinción concierne *al modo en que el mero sentido o proposición* —que en cuanto algo meramente abstracto quiere un *plus* de elementos complementarios en la concreción del nóema de la conciencia— *es un sentido o una proposición llena o no llena.*

La plenitud del sentido no basta, interesa también el *cómo* esté llena. Un modo de vivir el sentido es el *"intuitivo"*, en que es intuitivamente consciente el "objeto mentado en cuanto tal", y en caso especialmente señalado es aquel en que el modo intuitivo es justo el de *dar originariamente.* En la percepción del paisaje está el sentido perceptivamente lleno, el objeto percibido, con sus colores, formas, etc. (hasta donde "caen dentro de la percepción"), es consciente en el modo del "en persona". Casos análogamente señalados encontramos en todas las esferas de actos. La situación vuelve a ser doble en el sentido de nuestro paralelismo de lo noético y lo noemático. En la actitud que enfoca el nóema encontramos el carácter del "en persona" (del estar lleno originariamente) fundido en el puro sentido, *y el sentido con este carácter funciona como base del carácter de posición noemático,* o lo que aquí quiere decir lo mismo, del carácter de ser. Cosa paralela es válida para la actitud que enfoca la nóesis.

Pero un carácter racional específico es propio del carácter de posición como una *nota distintiva* que le conviene *esencialmente cuando y sólo cuando* es posición sobre la base de un sentido lleno que da originariamente y no simplemente de un sentido en general.

Aquí y en toda forma de conciencia racional tiene el hablar de inherencia una significación peculiar. [a]Por ejemplo, a todo aparecer en persona una cosa es *inherente* la posición, la cual no es sólo una con ese aparecer (algo así como un mero *factum* universal —lo que aquí no entra en cuestión), es una con él de una manera *sui generis*: está *"motivada"* por él, y no simplemente de una manera cualquiera, sino *"motivada racionalmente"*.

Esto mismo quiere decir también: la posición tiene en el darse originariamente el *fundamento primitivo de su legitimidad.* En otros modos de darse no necesita precisamente faltar el fundamento de legitimidad, pero falta la ventaja del fundamento *primitivo,* que desempeña un papel eminente en la estimación relativa de los fundamentos de legitimidad.

Igualmente es "inherente" la posición de la esencia o la relación esencial dada "originariamente" en la intuición esencial o la correspondiente "materia" de posición, el "sentido" en su modo de darse. Es una posición racional y motivada primitivamente como *certeza de la creencia;* tiene el carácter específico de lo *"intelectualmente evidente".* Si la posición es *ciega,* se llevan a cabo las significaciones de las palabras sobre la base de un acto consciente oscura y confusamente, faltando por necesidad el carácter racional de la evidencia intelectual, que es *esencialmente incompatible* con semejante modo de darse (si se quiere seguir usando aquí esta palabra) la relación, o con semejante manera de estar pertrechado noemáticamente el núcleo de sentido. Por otra parte, no excluye esto un carácter racional secundario, como muestra el ejemplo de la representación imperfecta de conocimientos esenciales.

La evidencia intelectual, en general la *evidencia,* es, pues, un proceso de todo punto señalado; por su "núcleo" es la *unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente,* pudiéndose entender toda esta situación noética, pero también noemáticamente. Preferentemente conviene hablar de motivación refiriéndose a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática *en su modo de estar llena.* Es inmediatamente comprensible la expresión *"proposición evidente"* en su significación noemática.

El doble sentido de la palabra evidencia en su aplicación, ya a los caracteres noéticos o a los actos plenos (por ejemplo, la evidencia del juzgar), ya a las proposiciones noemáticas (por ejemplo, juicio lógico evidente, proposición enunciativa evidente). es un caso de las universales y necesarias ambigüedades de las expresiones referentes a elementos de la correlación entre la nóesis y el nóema. El haber mostrado fenomenológicamente su fuente las hace inofensivas y hasta permite reconocer lo indispensables que son.

Es de observar aún que el término de *llenar* tiene todavía otra ambigüedad que se mueve en una dirección muy distinta: por un lado, es un *"llenar la intención"*, en la forma de un carácter que adopta la *tesis* actual por obra del modo especial del sentido; por otro lado, es justo la peculiaridad de este modo mismo, o la peculiaridad del sentido correspondiente, de "albergar en sí una "plenitud" que motiva racionalmente.

[b] § 137. EVIDENCIA EN GENERAL Y EVIDENCIA INTELECTUAL. EVIDENCIA "ORIGINARIA" Y "PURA", ASERTÓRICA Y APODÍCTICA

Los pares de ejemplos anteriormente utilizados ilustran a la vez una *segunda* y una *tercera* distinción esencial. Lo que llamamos habitualmente *evidencia* (*o vér con evidencia*) es una conciencia dóxica posicional y que además da *adecuadamente* o que "excluye el ser de otra manera"; la tesis está motivada por el darse adecuadamente de un modo enteramente excepcional y es en el más alto de los sentidos un acto de la "razón". Es lo que nos ilustra el ejemplo aritmético. En el del paisaje tenemos sin duda un ver, pero no una evidencia en el habitual sentido plenario de la palabra, un "ver con evidencia". Examinados más exactamente, notamos en los ejemplos puestos en contacto una *doble diferencia*: en un ejemplo se trata de una *esencia*[c], en el otro de *algo individual*[d]; en segundo lugar, es el darse originariamente en el ejemplo eidético un darse *adecuado*, en el ejemplo de la esfera empírica un darse *inadecuado*. Ambas diferencias, que se cruzan en ciertas circunstancias, mostrarán ser importantes en lo que respecta a la índole de la evidencia.

Por lo que toca a la primera diferencia, cabe comprobar fenomenológicamente que el *ver "asertóricamente"*, por decirlo así, *algo individual*, por ejemplo, el "percatarse" de una cosa o de una relación individual, se diferencia esencialmente en su carácter racional de un *ver "apodíctico", del ver con evidencia una esencia o una relación esencial;* pero lo mismo pasa con la modificación de este ver con evidencia que se lleva a cabo eventualmente por obra de la mezcla de ambas, a saber, en el caso de aplicar una evidencia intelectual a algo visto asertóricamente y en general en el *conocimiento de la necesidad de que sea de la manera que es* algo singular y puesto.

La evidencia en general y la evidencia intelectual se toman, en el habitual sentido plenario, como sinónimos: como un ver con evidencia apodíctica. Nosotros vamos a separar terminológicamente las dos palabras. Necesitamos en absoluto de una palabra más general cuya significación abarque el ver asertórico y el ver con evidencia apodíctica. Hay que considerar como un conocimiento fenomenológico de la mayor importancia el de que ambos son realmente de *un mismo* género esencial y el de que, tomados con mayor generalidad aún, *la conciencia racional en general designa un sumo género de modalidades téticas* en el que el "ver" (en el sentido ampliado hasta el extremo) que se refiere al darse originariamente constituye una especie deslindada con toda precisión. Para denominar el sumo género se puede, pues, elegir entre extender la significación de la palabra ver (como acabamos de hacer, pero con mucha mayor amplitud todavía), o la de las expresiones "ver con evidencia" o "evidencia". Lo más adecuado pudiera ser elegir para el concepto más general la palabra *evidencia;* para cada tesis racional caracterizada por una referencia de motivación a lo originario del darse se ofrecería la expresión de *evidencia originaria.* Habría que distinguir, además, entre *evidencia asertórica* y *apodíctica* y dejar a la expresión *evidencia intelectual* el designar especialmente esta *apodicticidad.* Todavía habría que oponer la evidencia intelectual *pura* y la *impura* (por ejemplo, el conocimiento de la necesidad de algo fáctico cuyo ser mismo ni siquiera necesita ser evidente); e igualmente, con toda generalidad, la *evidencia pura* y la *impura.*

También son otras distinciones el resultado de profundizar en la investigación, distinciones en las bases de motivación, que afectan al carácter de la evidencia. Por ejemplo, la distinción de la evidencia *formal pura* ("analítica", "lógica") y evidencia *material* (sintética *a priori*). Pero no podemos pasar aquí de las primeras líneas.

§ 138. EVIDENCIA ADECUADA E INADECUADA

Fijemos ahora la vista en la segunda distinción de la evidencia antes señalada, la que se relaciona con la del darse adecuada e inadecuadamente y nos da ocasión para describir a la vez un

señalado tipo de evidencia "impura". El poner sobre la base del aparecer en persona la cosa es sin duda un poner racional, pero el aparecer no es nunca más que un aparecer por un lado, "incompleto"; como consciente en persona no está ahí sólo lo que aparece "propiamente", sino simplemente esta cosa misma, el conjunto de acuerdo con el sentido total, aunque sólo parcialmente intuitivo y, más que nada, múltiplemente indeterminado. Lo que aparece "propiamente" no puede separarse de la cosa como una cosa más; su correlato de sentido forma en el sentido de la cosa una parte *no-independiente* que sólo puede tener unidad e independencia de sentido dentro de un todo que alberga *necesariamente* en sí componentes vacíos y componentes indeterminados.

En principio puede una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido aparecer sólo *"inadecuadamente"* en un aparecer cerrado. Con esto se halla en relación esencial el que *ninguna posición racional que descanse en semejante aparecer, que da inadecuadamente, puede ser "definitiva"*, "insuperable"; el que ninguna es en su aislamiento equivalente al puro y simple "la cosa es real", sino sólo equivalente a "algo es real" —presupuesto que el progreso de la experiencia no acarree "motivos racionales más fuertes" que hagan patente que la posición primitiva es una posición que debe "tacharse" dentro del nuevo orden de cosas. Racionalmente motivada está la posición sólo mediante el aparecer (el sentido de percepción incompletamente lleno) en sí y por sí, considerado en su aislamiento.

La fenomenología de la razón tiene, pues, que estudiar, dentro de la esfera de las formas de ser que en principio sólo pueden darse inadecuadamente (de las *trascendencias* en la acepción de realidades en sentido estricto), los diversos procesos que se diseñan *a priori* dentro de esta esfera. Tiene que poner en claro cómo la conciencia que da inadecuadamente, cómo el aparecer por un solo lado se relaciona, en su continuo progreso hacia apareceres siempre nuevos que se trasmutan continuamente unos en otros, con una y la misma x determinable, o qué posibilidades esenciales se producen aquí; cómo aquí, por un lado, es posible y racionalmente motivado, por las posiciones racionales que se suceden sin solución de continuidad, un progreso de las experiencias, justo la marcha de la experiencia en que se llenan

los vacíos de los apareceres precedentes, se determina lo que estaba indeterminado y así sucesivamente, en el modo de un *llenarse coherente de un cabo a otro, con su fuerza racional siempre creciente.* Por otro lado, hay que aclarar las posibilidades opuestas, los *casos de fusiones o síntesis politéticas de la incoherencia,* del "determinarse de otra manera" la *x* consciente siempre como la misma —de otra manera que la correspondiente al sentido primitivamente dado. A este respecto hay que mostrar cómo los componentes de posición del curso anterior de la percepción vienen juntamente con su sentido a ser *tachados;* cómo en ciertas circunstancias la percepción entera *explota,* por decirlo así, y se descompone en *"contradictorias apercepciones de cosas"* o *suposiciones* de cosas; cómo se levantan las tesis de estas suposiciones y al levantarse resultan peculiarmente modificadas; cómo una tesis que permanece sin modificar "condiciona" el que se tache la "antítesis"; y todos los demás procesos semejantes.

En detalle hay que estudiar también las peculiares modificaciones que experimentan las posiciones racionales primitivas al experimentar en el curso del llenarse con coherencia un *incremento fenomenológico positivo* en lo que respecta a su *"fuerza" de motivación,* al ganar constantemente en *"peso",* o sea, al tener sin duda siempre y esencialmente peso, pero un peso *gradualmente distinto.* Hay que analizar además las otras posibilidades para ver cómo padece el peso de las posiciones por obra de los *"motivos opuestos",* cómo en la *duda* se "contrapesan" recíprocamente, cómo una posición resulta *"superada", "abandonada"* en la concurrencia con otra de "mayor" peso, etc.

Además de todo esto hay que someter, naturalmente, a un amplio análisis esencial los procesos en el sentido, o la respectiva *materia de posición,* que determinan esencialmente las alteraciones en los caracteres de posición (por ejemplo, los procesos de la "pugna" o "rivalidad" entre apareceres). Pues ni aquí ni en ninguna parte hay dentro de la esfera fenomenológica accidentes ni facticidad, todo está precisa y esencialmente motivado.

De igual modo habría que llevar a cabo dentro del conjunto de una fenomenología universal de los datos noéticos y noemáticos la *investigación de la esencia de todas las formas de actos directamente racionales.*

A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no sólo una *especie fundamental de sentidos* o de *proposiciones*, sino también una *especie fundamental de conciencia que da originariamente* tales sentidos, y como inherente a ella un *tipo fundamental de evidencia originaria* que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie.

Cada una de estas evidencias —entendida la palabra en nuestro sentido ampliado—, o bien es *adecuada*, en principio ya no susceptible de ser "robustecida" o "debilitada", o sea, *sin gradación de peso;* o bien es *inadecuada* y por tanto *susceptible de aumento y disminución.* El que dentro de una esfera sea posible esta o aquella especie de evidencia depende de su tipo genérico: la evidencia de la esfera está, pues, prefigurada *a priori*, y pedir la perfección que dentro de una esfera (por ejemplo, la de las relaciones esenciales) es inherente a la evidencia en otras esferas que la excluyen esencialmente, es un contrasentido.

Observemos aún que debemos transportar la significación primitiva, o referente a los modos de darse, de los conceptos "adecuado" e "inadecuado" a las peculiaridades esenciales fundamentadas en ellos, de las posiciones racionales mismas, justo en virtud de esta conexión —uno de esos equívocos que hace inevitable la aplicación, pero que son inofensivos tan pronto como se los ha reconocido por tales, habiendo distinguido con plena conciencia lo primitivo de lo derivado.

§ 139. ENTRETEJIMIENTO DE TODAS LAS ESPECIES DE RAZÓN. VERDAD TEÓRICA, AXIOLÓGICA Y PRÁCTICA

Una posición, cualquiera que sea su cualidad, tiene, según lo dicho hasta aquí, en cuanto posición de su sentido, su legitimidad, si es racional: el carácter de racional es justamente el carácter de lo legítimo que le "conviene" esencialmente, o sea, no como *factum* casual entre las circunstancias casuales de un yo que pone fácticamente. Correlativamente, se llama también legítima la *proposición*: en la conciencia racional se halla ésta ahí pertrechada con el carácter noemático de lo legítimo, que una vez más es esencialmente inherente a la proposición en cuanto tesis noemática de tal cualidad y de esta materia de sentido. Di-

cho más exactamente, le es "inherente" una plenitud de esta especie, que por su parte fundamenta la racionalidad distintiva de la tesis.

La proposición tiene aquí en sí misma su legitimidad. Pero también puede *"hablar algo en favor de una proposición"*, pudiendo ésta, sin ser racional "ella misma", tener, sin embargo, parte en la razón. Recordemos, para permanecer dentro de la esfera dóxica, la peculiar conexión de las modalidades dóxicas con la protodóxica: [1] todas aquéllas se remontan a ésta. Si consideramos, por otra parte, los caracteres racionales correspondientes a estas modalidades, se impone por anticipado la idea de que todos ellos, por diversas que sean sus materias y bases de motivación, se remontan, por decirlo así, a un carácter racional primitivo, que pertenece al dominio de la creencia primitiva, al caso de la evidencia originaria y finalmente completa. Se notará que entre estos dos remontarse existen profundas relaciones esenciales.

Para indicar sólo lo siguiente: una conjetura puede estar caracterizada de suyo como racional. Si seguimos la indicación que nos hace de que nos remontemos a la creencia primitiva correspondiente, y nos adueñamos de ésta en la forma de un "suponer", hay "algo que habla en favor de éste". No la creencia misma, pura y simple, está caracterizada como racional, aun cuando tiene parte en la razón. Vemos que aquí son necesarias nuevas distinciones teórico-racionales y nuevas investigaciones referentes a ellas. Se destacan ciertas conexiones esenciales entre las *diversas* cualidades y los caracteres racionales peculiares a ellas, relaciones *recíprocas,* hasta que *finalmente corren todas las líneas hacia la creencia primitiva* y su *razón primitiva* o hacia la *"verdad"*.[a]

La *verdad*[b] es, patentemente, el correlato del completo carácter racional de la protodoxa, de la certeza de la creencia. Las expresiones "una proposición protodóxica, digamos una proposición enunciativa, es verdadera", y "al correspondiente creer o juzgar le conviene el carácter de perfecta racionalidad" —son correlatos equivalentes. Naturalmente, no se habla aquí para nada del *factum* de una vivencia y de alguien que juzgue, aunque es

1 Cf. § 104, p. 252.

eidéticamente incomprensible de suyo que la verdad sólo puede darse actualmente en una conciencia de evidencia actual, y por ende también la verdad de este ser comprensible de suyo mismo, la de la equivalencia anteriormente señalada, etc. Si nos falta la evidencia protodóxica, la de la certeza de la creencia, puede ser evidente, decimos, para su contenido de sentido "*S* es *P*" una modalidad dóxica, v. g. la conjetura "*S* podría ser *P*". Esta evidencia modal es patentemente equivalente y está necesariamente enlazada a una evidencia protodóxica de distinto sentido, a saber, a la evidencia o a la verdad: "es conjeturable (probable) que *S* sea *P*"; y, por otra parte, también a la verdad[a]: "algo habla en favor de que *S* es *P*"; y también "algo habla en favor de que *S* es *P* es verdad", etc. Con todo esto se señalan conexiones esenciales que han menester de que se investigue fenomenológicamente su origen.

Pero la evidencia no es en modo alguno un mero rótulo para semejantes procesos racionales en la esfera de la creencia (y menos aún tan sólo en la del juicio predicativo), sino *para todas las esferas téticas* y en especial también para las importantes referencias racionales que corren *entre* ellas.

Esto concierne, pues, a los sumamente difíciles y amplios grupos de problemas de la razón en la esfera de las tesis del sentimiento y de la voluntad,[1] así como a los entretejimientos de las mismas con la razón "teórica", esto es, dóxica. La *"verdad doxológica"* o *"teórica"*, o la *correspondiente evidencia,* tiene sus paralelos en la *"verdad o evidencia axiológica y práctica";* la expresión y el conocimiento de las "verdades" de esta última clase tienen lugar en verdades doxológicas, a saber, en las específicamente lógicas (apofánticas).[2] No se necesita decir que para tratar estos problemas han de ser fundamentales investigaciones de la índole de las que hemos intentado atacar más arriba, concernientes a las referencias esenciales que enlazan

[1] Un primer impulso en esta dirección lo ha dado el genial escrito de Brentano, *Del origen del conocimiento moral* (1889), escrito al que me siento obligado con la mayor gratitud.

[2] Conocimiento es las más de las veces el nombre de la verdad lógica designada por el lado del sujeto, como correlato de su juzgar con evidencia, pero también el nombre para toda forma de juzgar con evidencia y finalmente para todo acto racional lógico.

las tesis dóxicas con todas las demás especies de posición, las del sentimiento y la voluntad, y también aquellas que reducen todas las modalidades dóxicas a la protodóxica. Justo por esto hay que hacer comprensible por medio de fundamentos últimos por qué la certeza de la creencia y consiguientemente la verdad[a] desempeña un papel tan predominante en toda razón, un papel que por lo demás hace a la vez comprensible de suyo que la resolución de los problemas de la razón en la esfera dóxica haya de preceder a la de los problemas de la razón axiológica y práctica.

§ 140. CONFIRMACIÓN. LA LEGITIMIDAD SIN EVIDENCIA. EQUIVALENCIA DE LA EVIDENCIA INTELECTUAL POSICIONAL Y LA NEUTRAL

Otros estudios son necesarios para resolver los problemas que nos plantean las *combinaciones de "correspondencia"* que (para mencionar sólo un caso señalado) pueden producirse *entre actos del mismo sentido y proposición, pero de diverso valor racional,* por obra de la esencia misma de estos actos. Pueden, por ejemplo, corresponderse un acto evidente y otro no evidente, tomando en el paso del último al primero éste el carácter de comprobador, aquél el del que *se* comprueba. La posición evidente intelectualmente del uno funciona como "confirmadora" de la no evidente intelectualmente del otro. La "proposición" se "verifica" o "confirma", el modo de darse incompleto se convierte en el completo. Cuál sea o pueda ser el aspecto que presente este proceso, está diseñado por la esencia de las respectivas formas de posición o por la esencia de las correspondientes proposiciones cuando están completamente llenas. Tocante a cada género de proposiciones hay que dejar fenomenológicamente en claro las formas de verificación posibles en principio.

Si la posición no es irracional, cabe sacar de su esencia posibilidades motivadas de traducirla, y traducirla de cierta forma, en una posición racional actual que la verifique. Hay que comprender que no toda evidencia incompleta prescribe al llenarla una marcha que termine en la *evidencia originaria correspondiente,* en la del mismo sentido; por el contrario,

ciertas formas de evidencia excluyen en principio semejante verificación originaria, por decirlo así. Esto es válido, por ejemplo, para el recuerdo, y en cierto modo para toda representación, e igual y esencialmente para la intrafección, a la que coordinamos en el próximo libro una forma fundamental de la evidencia (que investigaremos allí en detalle). En todo caso, quedan con esto señalados temas fenomenológicos muy importantes.

Hay que advertir aún que la posibilidad motivada de la que se habló anteriormente se distingue con todo rigor de la posibilidad vacía:[1] aquélla está motivada con toda determinación por lo que encierra en sí la proposición llena tal como se da. Una posibilidad vacía es la de que esta mesa de escritorio que está aquí tenga por el lado de abajo ahora invisible diez pies en lugar de los cuatro que tiene en realidad. Una posibilidad motivada es, en cambio, este número cuatro con respecto a la percepción determinada que estoy llevando a cabo. Motivado es con respecto a toda percepción el que sus "circunstancias" *puedan* alterarse de ciertos modos, el que "a consecuencia" de ello *pueda* la percepción continuarse de los modos correspondientes en series de percepciones, en series de índole determinada, en cuanto diseñada por el sentido de mi percepción, y que la llenan confirmando su posición.

Por lo demás, hay que distinguir otros dos casos tocantes a la posibilidad "vacía" o "mera" posibilidad de la verificación: o bien *la posibilidad se corresponde con la realidad,* a saber, de tal suerte que la evidencia intelectual de la posibilidad trae consigo *eo ipso* la conciencia del darse originariamente y la conciencia racional; o bien no es éste el caso. Esto último es lo que pasa en el ejemplo acabado de poner. Es la *experiencia real,* y no simplemente el recorrer en la representación percepciones "posibles", lo que acarrea una efectiva *comprobación de posiciones que ver-*

[1] Éste es uno de los equívocos más esenciales de la palabra posibilidad, al que se añaden todavía otros (la posibilidad lógico-*formal,* la falta de contradicción matemático-*formal*). Tiene una importancia de principio el que la posibilidad que desempeña su papel en la teoría de las probabilidades, y según esto la conciencia de la posibilidad (el ser sospechable), de que hablamos al hacer la teoría de las modalidades dóxicas como de un fenómeno paralelo a la conciencia conjetural, tenga por correlato posibilidades *motivadas.* Sobre posibilidades inmotivadas no se erige nunca una probabilidad, sólo las motivadas tienen "peso", etc.

san sobre lo real en sentido estricto, digamos de posiciones de la existencia de procesos naturales. En cambio, es en todos los casos de una *posición de esencia* o proposición de esencia la *representación intuitiva de su estar llena por completo equivalente a este estar llena mismo,* así como son *a priori* "equivalentes" la representación intuitiva, incluso el mero fantaseo, de una relación esencial y la evidencia intelectual de la misma, es decir, la una pasa a ser la otra mediante un mero cambio de actitud, y la posibilidad de este paso recíproco no es accidental, sino esencialmente necesaria.

§ 141. POSICIÓN RACIONAL INMEDIATA Y MEDIATA. EVIDENCIA MEDIATA

Como se sabe, se remonta toda fundamentación mediata a una inmediata. La *fuente primitiva de toda legitimidad* reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la *evidencia originaria,* o en el darse originario y motivante. Pero de esta fuente puede beberse indirectamente de diverso modo, derivando de ella el valor racional de una posición que en sí misma carece de toda evidencia o robusteciéndola y confirmándola cuando es mediata.

Consideremos este último caso. Indiquemos en un ejemplo los difíciles problemas que conciernen a la *referencia de las posiciones racionales inmediatas y no evidentes a la evidencia originaria* (en nuestro sentido de lo originario del darse).

En cierto modo tiene su legitimidad primitiva, inmediata, toda *representación* clara: considerada en sí y por sí, "pesa" algo; grande o pequeño, tiene un "peso". Pero tiene sólo una legitimidad relativa e incompleta. Con respecto a lo que representa, digamos algo pasado, hay en ella una referencia al presente actual. Al poner lo pasado, pone necesariamente a la vez un horizonte, aunque de un modo vago, oscuro, indeterminado; traído a la claridad y la distinción tética, tendría este horizonte que dejarse explicitar en una serie de representaciones llevadas a cabo téticamente que terminarían *en percepciones actuales, en el actual hic et nunc.* Lo mismo es válido para toda clase de re-

presentaciones en nuestro *muy amplio* sentido, que se refiere a todos los modos del tiempo.

Innegablemente se enuncian en semejantes proposiciones evidencias intelectuales esenciales. Señalan las relaciones esenciales con las que se aclararían la comprobación del sentido y la especie de verificación de que es susceptible y "menesterosa" toda representación. Con todo avance de representación en representación dentro de la serie que las va haciendo más distintas y cuyo último término se halla en el presente de la percepción, se robustece la representación. Este robustecimiento es en cierta medida mutuo, siendo los pesos de las distintas representaciones funcionalmente dependientes unos de otros, o teniendo cada representación de la serie[a] una fuerza creciente con la ampliación de la serie, una fuerza mayor de la que tendría en una serie menor o aislada. Mas una vez traída la explicitación hasta el *ahora actual, irradia retrospectivamente sobre la serie entera algo de la luz de la percepción y de su evidencia.*

Cabría incluso decir: *en secreto brota la racionalidad, el carácter de legitimidad de la representación, de la fuerza de la percepción,* operante a través de toda confusión y oscuridad y aun cuando la percepción misma esté "fuera de llevarse a cabo".

Pero en todo caso *es menester* semejante verificación a fin de que resalte claramente *lo que* produce propiamente el reflejo mediato de la legitimidad de la percepción. La representación tiene su *propia forma de inadecuación* en la circunstancia de que con lo "realmente representado" puede mezclarse lo no-representado o de que pueden interpretarse diversas representaciones y presentarse como la unidad de una sola representación, mientras que en el despliegue actualizante de su horizonte se separan las correspondientes series de representaciones, de tal suerte que la representación unitaria explota, dispersándose en una pluralidad de intuiciones representativas incompatibles unas con otras y pudiendo describirse en este caso procesos análogos a los que hemos indicado ocasionalmente al tratar de las percepciones (de un modo patentemente susceptible de gran generalización).[1]

Sirva todo esto de ejemplo para hacer intuitivos grandes e importantes grupos de problemas del *"robustecimiento"* y *"veri-*

1 Cf. *supra,* § 138, pp. 330 *s.*

ficación" de posiciones racionales inmediatas (como también para ilustrar la división de las posiciones racionales en puras e impuras, no mezcladas y mezcladas); pero ante todo se apresa aquí *un* sentido en el que es válida la proposición de que toda posición racional mediata y, como una consecuencia más, todo conocimiento racional predicativo y conceptual se remonta a la *evidencia.* Bien entendido que es sólo la evidencia originaria fuente "primitiva" de legitimidad, y que es, por ejemplo, la posición racional de la representación y por ende la de todos los actos reproductivos, entre ellos también la intrafección, fuente de legitimidad no primitiva y en ciertas formas "derivada".

Pero también puede beberse en otras formas de la fuente del darse originariamente.

Una de estas formas ya se indicó ocasionalmente: la debilitación de los valores de la razón en el paso constante de la evidencia viva a la falta de evidencia. Pero señalemos ahora un grupo esencialmente distinto de casos, donde una proposición está referida *mediatamente,* pero en una serie *sintética evidente* en todos sus pasos, a fundamentos inmediatamente evidentes. Brota con esto un nuevo tipo universal de posiciones racionales, fenomenológicamente de distinto carácter racional que la evidencia inmediata. Tenemos, pues, también aquí una especie de evidencia derivada, de *"evidencia mediata"* —aquella a la que por lo corriente se apunta exclusivamente con esta expresión. Por su esencia sólo puede presentarse este carácter de evidencia derivado en el término final de una serie de posiciones que parta de evidencias inmediatas, transcurra en diversas formas y esté sustentada por evidencias en todos los pasos ulteriores, siendo estas evidencias en parte inmediatas, en parte ya derivadas; en parte intelectuales, en parte no intelectuales, originarias o no originarias. Con esto queda señalado un nuevo campo de la doctrina fenomenológica de la razón. La tarea consiste aquí en estudiar en la dirección noética y en la noemática los procesos esenciales, tanto generales como especiales. de la *razón en el fundamentar y comprobar mediato* de toda especie y forma y en todas las esferas téticas; en reducir a sus fuentes fenomenológicas los diversos "principios" de semejante comprobación, que, por ejemplo, son esencialmente heterogéneos según que se trate de objetividades inmanentes o trascendentes, de objetividades que

puedan darse adecuada o inadecuadamente; y en hacer "comprensibles" estos principios por aquellas fuentes tomando en cuenta todas las capas fenomenológicas que intervienen.

§ 142. LA TESIS RACIONAL Y EL SER

Con la comprensión esencial y universal de la razón —de la razón en el sentido más amplio, que se extiende a *todas las especies de posiciones,* también a las axiológicas y prácticas—, que constituye la meta de los indicados grupos de investigaciones, no puede menos de lograrse *eo ipso* la aclaración universal de las correlaciones esenciales que enlazan la *idea de ser verdaderamente* con las ideas de verdad, razón y conciencia.

Una general evidencia intelectual se produce aquí muy pronto, a saber, la de que no sólo "objeto verdaderamente existente" y "objeto que hay que poner racionalmente" son correlatos equivalentes, sino también "objeto verdaderamente existente" y objeto que hay que poner en una tesis racional primitiva y completa. Para esta tesis racional no se daría el objeto incompletamente, tan sólo "por un lado". El sentido que como materia le sirve de base no dejaría nada "abierto" por ningún lado diseñado por la apercepción para la *x* determinable, no dejaría nada determinable que no estuviera ya fijamente determinado, ni ningún sentido que no estuviese plenamente determinado y concluso. Como la tesis racional debe ser una tesis primitiva. necesita tener un fundamento racional en el *darse originario* de lo determinado en su pleno sentido: la *x* no sólo está mentada en su plena determinación, sino justo en ésta dada originariamente. La equivalencia señalada quiere decir, pues:

En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) *a todo objeto "verdaderamente existente" la idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y además *en forma perfectamente adecuada.* A la inversa. cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente.

De singular importancia es todavía aquí lo siguiente: en la esencia de toda *categoría de apercepción* (que es el correlato de una categoría de objetos) está diseñado con toda determinación qué formas son posibles de apercepciones concretas, comple-

tas e incompletas, de objetos de semejante categoría. También está esencialmente diseñado para toda apercepción incompleta cómo completarse, cómo perfeccionar su sentido, llenándolo intuitivamente y enriqueciendo ulteriormente la intuición.

Toda categoría de objetos (o toda región y toda categoría en nuestro preciso sentido plenario) es una esencia universal que en principio es susceptible de darse adecuadamente. *En su darse adecuadamente* prescribe una *regla general e intelectualmente evidente* a todo objeto particular que se haga consciente en multiplicidades de vivencias concretas (vivencias que aquí no deben tomarse, naturalmente, como singularidades individuales, sino como esencias, como *concreta* ínfimos). Prescribe la regla a la forma en que un objeto que caiga bajo ella tendría que determinarse plenamente en cuanto a su sentido y modo de darse, tendría que darse originaria y adecuadamente, mediante tales o cuales series de conciencia aisladas o de curso continuo y mediante tales o cuales concreciones esenciales de estas series. Cuánto entrañan estas breves frases se comprenderá al llegar a las consideraciones más detalladas del capítulo final (desde el § 149 en adelante). Baste aquí una breve indicación por vía de ejemplo: Las determinaciones no visibles de una cosa son necesariamente espaciales, como las determinaciones en general de las cosas, según sabemos con evidencia apodíctica: esto da una regla que es una verdadera ley a los posibles modos espaciales de completar los lados invisibles de la cosa que aparece; una regla que plenamente desarrollada se llama geometría pura. Otras determinaciones de las cosas son temporales, son materiales: les corresponden nuevas reglas para las posibles formas de completar su sentido (formas que no son, pues, arbitrarias) y todavía para las posibles intuiciones o apariciones téticas. Cuál pueda ser el contenido esencial de éstas, bajo qué normas hallarse sus materias, sus posibles caracteres noemáticos (noéticos) de apercepción, también esto está diseñado *a priori*.

§ 143. EL DARSE ADECUADAMENTE UNA COSA COMO IDEA EN SENTIDO KANTIANO

Pero antes de hacerlo así, es menester una adición, para eliminar la apariencia de contradicción con nuestra exposición an-

terior (p. 330). Hay, dijimos, objetos que aparecen en principio sólo inadecuadamente (o sea, perceptibles también sólo inadecuadamente). Sin embargo, no hay que pasar por alto la restricción que hicimos acto seguido. Dijimos perceptibles inadecuadamente *en un aparecer cerrado*. Hay objetos —y entre ellos figuran todos los objetos trascendentes, todas las *"realidades"* que abarca el nombre naturaleza o mundo— que no pueden darse con determinación completa y con intuitividad asimismo completa en una conciencia cerrada.

Pero *como "Idea"* (en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* —como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de estos procesos, un *continuo de apareceres* determinado *a priori*, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales.

Este continuo se determina más precisamente como un continuo infinito en todas direcciones[a], consistente en todas sus fases de aparecerse de la misma x determinable y ordenado con tal conexión y determinado en su contenido esencial de tal suerte, que cualquier *línea* del mismo da por resultado en su correr constante una serie coherente de apareceres (que debe considerarse como la unidad de un aparecer móvil) en la que una y la misma x siempre dada se determina con continua coherencia "de manera más precisa" y nunca "de otra manera".

Mas si no es concebible (ello diera por resultado el contrasentido de una infinitud finita) la unidad cerrada de un curso, o sea, un acto finito, sólo que movible, en virtud de la infinitud del continuo en todas direcciones, ahí está al menos *con evidencia intelectual* la Idea de este continuo y la Idea del darse completamente diseñada por medio de él —con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una "Idea", significando por su esencia un *tipo peculiar de evidencia intelectual*.

La Idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia intelectual de que esta infinitud no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud.

§ 144. LA REALIDAD Y LA CONCIENCIA QUE DA ORIGINARIAMENTE: OBSERVACIONES FINALES

La conclusión es, pues, que el *eidos* "ser verdaderamente" es correlativamente equivalente al *eidos* "darse adecuadamente y ser susceptible de posición evidente" —pero esto, o en el sentido de un darse como finito, o de un darse en forma de Idea. En el primer caso, es el ser un ser "inmanente", un ser como vivencia cerrada o correlato noemático de la vivencia; en el segundo caso, un ser trascendente, esto es, un ser cuya "trascendencia" reside justo en la infinitud del correlato noemático que lo requiere como "materia" de ser.

Allí donde la intuición que da es *adecuada* e *inmanente,* no coinciden sin duda el sentido y el objeto, sino el sentido originariamente lleno y el objeto. Éste es justo lo que está aprehendido, puesto en la intuición adecuada como siendo originariamente él mismo, con evidencia intelectual en virtud de la originariedad, con evidencia intelectual absoluta en virtud de lo completo del sentido y del hallarse éste lleno en forma originaria y completa.

Allí donde la intuición que da es una intuición *trascendente.* no puede llegar el objeto a darse adecuadamente; darse puede sólo la *Idea* de semejante objeto o de su sentido y de su "esencia cognoscitiva" y con esto una regla *a priori* para las infinitudes, justamente sometidas a leyes, de las experiencias inadecuadas.

Sobre la base de las experiencias llevadas a cabo en cada caso y de esta regla (o del complejo sistema de reglas que ella encierra), no puede sin duda predecirse inequívocamente cómo transcurrirá el curso ulterior de las experiencias. Por el contrario, quedan abiertas infinitas posibilidades, cuyo tipo está sin embargo diseñado por las reglas *a priori,* muy ricas en contenido. El sistema de reglas de la geometría determina con absoluta precisión todas las posibles formas de movimiento que podrían completar el trozo de movimiento observado aquí y ahora, pero no señala un solo movimiento real del móvil real. Cómo se aplique esto al pensar empírico o fundado en la experiencia: cómo sea posible tal cosa cual la determinación científica de cosas en cuanto unidades empíricamente puestas que con todo encierran infinitas ambigüedades; cómo pueda alcanzarse dentro de la tesis

de la naturaleza la meta de la determinación inequívoca conforme a la *Idea* del objeto natural, del proceso natural, etc. (que cuando es la *Idea* de algo individualmente único está plenamente determinada), todo esto pertenece a una nueva capa de investigaciones. Pertenece a la fenomenología de la razón específicamente empírica y en especial de la razón física, psicológica o científico-natural en general, que retrotrae a sus fuentes fenomenológicas las reglas ontológicas y noéticas que son propias de la ciencia empírica en cuanto tal. Pero esto quiere decir que esa fenomenología indaga y estudia eidéticamente las capas fenomenológicas, noéticas y noemáticas, en que se asienta el contenido de estas reglas.

§ 145. CRÍTICA RELATIVA A LA FENOMENOLOGÍA DE LA EVIDENCIA

De las consideraciones hechas resulta claro que *la fenomenología de la razón, la noética en su sentido plenario,* que quiere someter a una investigación intuitiva, no la conciencia en general, sino la conciencia racional, presupone en absoluto la fenomenología general. El hecho de que —dentro del reino de la posicionalidad— está *sometida a normas la conciencia tética de todo género,*[1] es un hecho fenomenológico; las normas no son otra cosa que leyes esenciales que se refieren a ciertos complejos noético-noemáticos cuya índole y forma hay que analizar y que describir rigurosamente. Como es natural, hay que considerar constantemente también la *"sinrazón"* como contrapolo negativo de la razón, lo mismo que la fenomenología de la evidencia comprende en sí la de su contrapolo, el *absurdo.*[2] La *teoría universal de la esencia de la evidencia,* con sus análisis referentes a las distinciones esenciales más universales, forma un trozo relativamente pequeño, bien que fundamental, de la fenomenología de la razón. En ella se confirma —y para verlo con plena evidencia

[1] En la esfera de la fantasía y neutralidad se traducen todos los procesos téticos en forma de "reflejos" y "sin fuerza"; así también todos los procesos de la razón. Las tesis neutrales no son susceptibles de confirmación, pero lo son "quasi"; no son evidentes, sino *"quasi"* evidentes, etcétera.

[2] Cf. *Investigaciones lógicas,* II, Investigación VI, § 39, pp. 594 *ss.*, especialmente p. 598. En general ofrece toda la Investigación VI trabajos fenomenológicos previos para el tratamiento de los problemas de la razón discutidos en el presente capítulo.

intelectual bastan ya las consideraciones hechas en lo anterior— lo que al principio de este libro[1] se hizo valer concisamente contra las torcidas interpretaciones de la evidencia.[a]

La evidencia no es, en efecto, un índice de conciencia cualquiera que, vinculándose a un juicio (y habitualmente sólo tratándose de un juicio se habla de evidencia), nos grita como voz mística que viene de un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!, cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus títulos de legitimidad. No necesitamos polemizar más con escepticismos, ni sopesar reparos del viejo tipo, que no puede superar ninguna teoría de la evidencia que haga de ésta un índice o un sentimiento, como el de si no podría un espíritu engañador (el fingido por Descartes) o una fatal alteración del curso fáctico del mundo ser causa de que resultase justo todo juicio falso provisto de este índice, de este sentimiento de la necesidad lógica, del deber-ser trascendente, etcétera. Si se procede al estudio de los fenómenos mismos pertinentes aquí y dentro del marco de la reducción fenomenológica, se reconoce con la máxima claridad que aquí se trata de un peculiar modo de posición (o sea, de todo menos de un índice colgado en algún modo del acto, ni de agregado de índole alguna), que es inherente a una constitución esencial y eidéticamente determinada del nóema (por ejemplo, el modo de la evidencia intelectual primitiva relativamente a la constitución noemática de una intuición esencial que da "originariamente"). Se reconoce, además, que son también leyes esenciales las que regulan la referencia de aquellos actos posicionales que no tienen esta señalada constitución a aquellos que la tienen; que hay, por ejemplo, tal cosa como una conciencia del *"llenarse la intención"*, de la legitimación y robustecimiento referidos específicamente a los caracteres téticos, así como los correspondientes *caracteres opuestos de la pérdida de legitimidad y la debilitación*. Se reconoce, todavía, que los principios lógicos requieren una profunda aclaración fenomenológica y que, por ejemplo, el principio de contradicción nos retrotrae a relaciones esenciales de posible verificación y posible debilitación (o de tachar de acuerdo con

[1] Cf. *supra* el capítulo II de la sección I, en especial el § 21, pp. 53 s.

la razón.[1] En general, se logra la evidencia intelectual de que aquí no se trata en ninguna parte de *facta* casuales, sino de procesos eidéticos que forman parte de su orden eidético, y de que, por tanto, lo que tiene lugar en el *eidos* funciona para el *factum* como norma absolutamente irrebasable. En este capítulo fenomenológico se torna también claro que no toda vivencia posicional (por ejemplo, cualquier vivencia de juzgar) puede llegar a ser evidente del mismo modo, y especialmente de un modo inmediato; y que todos los modos de la posición racional, todos los tipos de evidencia inmediata o mediata tienen sus raíces en relaciones fenomenológicas en que se descomponen noética y noemáticamente las regiones radicalmente diversas de objetos.

En especial se trata de estudiar sistemáticamente la constitución fenomenológica de las unidades continuas de identidad y las identificaciones sintéticas en todos los dominios. Una vez conocida ante todo —lo que es una primera cosa que hace falta— la estructura interna de las vivencias intencionales bajo el punto de vista de todos sus elementos universales, el paralelismo de estos elementos, las capas del nóema, como el sentido, el sujeto del sentido, los caracteres téticos, la plenitud, se trata de poner perfectamente en claro en todas las unidades sintéticas cómo con ellas no tienen lugar simples combinaciones de actos, sino una combinación en la unidad de *un* acto. En especial, cómo son posibles las unidades de identificación, cómo viene a identificarse la *x* determinable de aquí con la de allí, cómo se comportan al identificarse ella así las determinaciones del sen-

[1] Cf. *Investigaciones lógicas,* II, Investigación VI, § 34, pp. 583 *ss.* Por desgracia, juzga W. Wundt aquí, como sobre toda la fenomenología, de muy distinta manera. Esta investigación, que no rebasa en la medida más leve la esfera de los datos puramente intuitivos, la interpreta como "escolástica". La distinción entre acto que da sentido y acto que llena el sentido la califica (*Kleine Schriften,* I, p. 613) de "esquema formal elegido" por nosotros, mientras que el resultado de los análisis es la "más primitiva" "tautología": "la evidencia es la evidencia, la abstracción es la abstracción". Wundt inicia la conclusión de su crítica con estas palabras que me permito citar todavía: "La fundamentación de una nueva lógica que hace Husserl, siguiendo una dirección más teórica que práctica, termina cada uno de los análisis de conceptos que comprende, hasta donde estos análisis poseen un contenido positivo, asegurando que realmente A = A y que no es nada distinto" (l. c., pp. 613-614).

tido y los vacíos de ellas, lo que en este punto quiere decir sus aspectos de indeterminación; igualmente, cómo llegan a la claridad y a la evidencia intelectual analítica las plenitudes, y cómo con ellas las formas de robustecimiento, de verificación, de conocimiento progresivo, en los grados bajos y altos de la conciencia.

Pero estos estudios sobre la razón y todos los paralelos se desarrollan en la actitud "trascendental", fenomenológica. No hay juicio que se pronuncie aquí y que sea un juicio natural, que suponga como fondo la tesis de la realidad natural, ni siquiera allí donde se cultiva la fenomenología de la conciencia de la realidad, del conocimiento natural, de la intuición y la evidencia intelectual de valores referidas a la naturaleza. Por todas partes vamos en pos de las formas de las nóesis y los nóemas, esbozando una morfología sistemática y eidética; por todas partes ponemos de relieve necesidades y posibilidades esenciales, estas últimas como posibilidades necesarias, esto es, formas de la compatibilidad que están prescritas por las esencias y circunscritas por leyes esenciales. "Objeto" es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una x noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de "objeto real", que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe su posición racional la x con unidad de sentido que entra en ellas.

Nombres análogos para determinados grupos, eidéticamente circunscritos y que fijar en una investigación esencial, de formas de la conciencia "teleológicamente" relacionadas son las expresiones "objeto posible", "probable", "dudoso", etc. Una y otra vez son aquí distintas las relaciones, que hay que describir rigurosamente por tanto en su diversidad: así, por ejemplo, es fácil de ver con evidencia intelectual que la *posibilidad*[a] de una x determinada de tal o cual manera no se comprueba meramente con el darse originariamente esta x con su contenido de sentido, o sea, con la prueba de la realidad, sino que también meras sospechas reproductivamente fundadas pueden robustecerse recíprocamente al fundirse en forma coherente; igualmente, la dubitabilidad se muestra en los fenómenos de la pugna entre intuiciones modalizadas de cierta forma descriptiva, etc. Con esto se enlazan las investigaciones de la teoría de la razón que se

refieren a la distinción entre cosas, valores, objetivos prácticos y que van en pos de las formas de la conciencia constitutivas de los mismos. Así abarca realmente la fenomenología el mundo natural entero y todos los mundos ideales que desconecta: los abarca como "sentido de un mundo" por medio de las leyes esenciales que enlazan el sentido del objeto y el nóema en general con el sistema cerrado de las nóesis y especialmente por medio de las conexiones racionales sometidas a leyes esenciales cuyo correlato es el "objeto real", que por su parte representa, pues, en cada caso un índice de sistemas totalmente determinados de formas de conciencia dotadas de una unidad teleológica.

Capítulo III

GRADOS DE UNIVERSALIDAD EN LOS PROBLEMAS DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN

Nuestras meditaciones relativas a los problemas de una fenomenología de la razón se movieron hasta aquí dentro de una universalidad tan alta, que no permitieron poner de relieve las esenciales ramificaciones de los problemas y las conexiones de estas ramificaciones con las ontologías formales y regionales. En este respecto necesitamos intentar un mayor acercamiento; únicamente así se nos franqueará el pleno sentido de la eidética fenomenológica de la razón y toda la riqueza de sus problemas.

§ 146. LOS PROBLEMAS MÁS UNIVERSALES

Retrocedamos hasta las fuentes de los problemas de la razón y persigamos en la forma más sistemática posible sus ramificaciones.

El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos.

Por eso empieza la fenomenología con los problemas de la intencionalidad, pero por el pronto en general y sin hacer entrar en su círculo las cuestiones del ser realmente (verdaderamente) lo consciente en la conciencia. No se toma en consideración la posibilidad de designar la conciencia posicional con sus caracteres téticos en el sentido más universal como un "mentar", que en cuanto tal cae necesariamente bajo la oposición racional de la validez y la invalidez. A estos problemas pudimos acercarnos ahora, en los últimos capítulos, en vista de habérsenos hecho entretanto comprensibles las principales estructuras de la conciencia. Como se trata de inicios eidéticos, llevamos naturalmente a cabo los análisis dentro de la mayor universalidad posible. En todas las esferas eidéticas va el camino sistemático desde la universalidad superior hasta la inferior, aun cuando anude a lo especial el análisis que sigue la pista de los fenómenos. Hablamos de la razón y de la tesis racional en general, de la evidencia originaria y derivada, adecuada e inadecuada, de la evidencia esencial y la evidencia individual, etc. Las descripciones que esbozamos representan ya una gran base fenomenológica, toda una serie de difíciles distinciones con que nos habíamos hecho en el trabajo de los capítulos sobre las estructuras más universales de la conciencia. Sin los conceptos de sentido, proposición, proposición llena (esencia cognoscitiva, en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas*) no es posible venir realmente a la formulación radical de ningún problema de la teoría de la razón. Estos conceptos suponían a su vez otros con sus correspondientes distinciones esenciales: las distinciones entre posicionalidad y neutralidad, entre caracteres téticos y sus materias, la especificación de las peculiares modificaciones esenciales que no entran en el *eidos* proposición, como, por ejemplo, las modificaciones atencionales, etc. Subrayamos a la vez, y a fin de que no se aprecie en menos de lo debido la extensión de los análisis necesarios dentro de la capa más universal de la teoría de la razón de que hablamos aquí, que las descripciones esenciales del último capítulo deben considerarse como meros inicios. Como en todas partes, nos limitamos también aquí a desarrollar el punto de vista metódico de trabajar, en cada capa nueva en principio y susceptible de ser descrita como un campo de investigaciones fenomenológicas, aquel trozo de suelo firme indispensable para ase-

gurarnos de que podemos formular los problemas iniciales y fundamentales referentes a ella y de que podemos arrojar con libertad nuestra mirada al horizonte de problemas que la rodean.

§ 147. RAMIFICACIONES DE LOS PROBLEMAS. LA LÓGICA, LA AXIOLOGÍA Y LA PRÁCTICA FORMALES

La fenomenología universal de la razón se ramifica cuando dirigimos la mirada a nuevas distinciones estructurales que determinan los caracteres de la razón: a las diferentes formas fundamentales de las tesis, a las distinciones entre simples tesis y tesis fundadas y a las distinciones de tesis de un miembro y síntesis que se cruzan con las anteriores. Ciertos grupos principales de problemas de la razón (los problemas de la evidencia) se refieren a los principales géneros de tesis y a las materias de posición requeridas esencialmente por ellas. En primera fila figuran naturalmente las protodoxas, las modalidades dóxicas con las correspondientes modalidades de ser.

Al perseguir estas metas de la teoría de la razón se llega necesariamente a los *problemas de la aclaración de la lógica formal* y de las disciplinas paralelas a ésta que he llamado *axiología y práctica formales, bajo el punto de vista de la teoría de la razón.*

Remitamos ante todo a aquellas anteriores consideraciones[1] sobre las morfologías puras de las proposiciones, y especialmente de las proposiciones *sintéticas,* que se refieren a las síntesis dóxicas predicativas, así como a las formas sintéticas inherentes a las modalidades dóxicas y a los actos del sentimiento y de la voluntad. (Así, por ejemplo, las formas del preferir, las del valorar y querer "por mor de otra cosa", las formas del "y" y "o" axiológicos). En estas morfologías se habla noemáticamente de la forma pura de las proposiciones sintéticas, sin que sea cuestión aún de la validez o invalidez racional. No pertenecen, pues, aún a la capa de la teoría de la razón.

Pero tan pronto como planteamos estas cuestiones, y las planteamos por respecto a proposiciones en general, pero sólo en tanto se las concibe determinadas exclusivamente por las

[1] Cf. §§ 133 y 134, pp. 315-320.

formas puras, nos hallamos en el terreno de la lógica formal y de las disciplinas formales paralelas antes nombradas, que por su esencia están construidas sobre las correspondientes morfologías como sobre sus grados inferiores. *En las formas sintéticas* —que en cuanto formas de tesis o de proposiciones de la respectiva *categoría* suponen, patentemente, muchas cosas, pero no se preocupan por determinarlas particularmente— *residen condiciones* a priori *de la validez posible que encuentran su expresión en las leyes esenciales de las disciplinas en cuestión.*

Especialmente residen en las formas puras de las síntesis *predicativas* (analíticas) condiciones *a priori* de la posibilidad de la *certeza racional dóxica,* o dicho noemáticamente, de la *verdad posible.* Ponerlas objetivamente de manifiesto lo lleva a cabo la lógica formal en su sentido más estricto: la *apofántica formal* (la lógica formal de los "juicios"), que tiene así su fundamento en la morfología de estos "juicios".

Cosa análoga es válida para las síntesis pertenecientes a la esfera del sentimiento y de la voluntad y sus correlatos noemáticos, o sea, para las formas de "proposiciones" sintéticas de estas esferas, cuya morfología sistemática ha de suministrar de nuevo el cimiento sobre el cual erigir las teorías formales de la validez. En las formas sintéticas puras de estas esferas (como, por ejemplo, en las relaciones entre fines y medios) residen realmente *condiciones de la posibilidad de la "verdad" axiológica y práctica.* En virtud de la "objetivación" que también se lleva a cabo, por ejemplo, en los actos del sentimiento, se transmuta toda *racionalidad* axiológica y práctica, en el modo que ya sabemos, en racionalidad dóxica, y noemáticamente en *verdad,* objetivamente en *realidad:* hablamos de fines, medios, cosas preferibles, etc., verdaderas o reales.

A todas estas relaciones se refieren, como de suyo se comprende, peculiares investigaciones fenomenológicas sumamente importantes. Ya la índole de la caracterización de las disciplinas formales que acabamos de hacer es fenomenológica y supone buena parte de nuestros análisis. El investigador que trabaja en el campo de la *lógica* pura tratándola "dogmáticamente" aprehende abstractamente las formas apofánticas (proposición o juicio "en general", juicio categórico, hipotético, conjuntivo, disyuntivo, etc.) y fija los axiomas de su verdad formal. De la síntesis ana-

lítica, de las relaciones esenciales noético-noemáticas, de la inclusión de las esencias destacadas y fijadas en conceptos por él dentro de los complejos esenciales de la conciencia pura, no sabe nada; se limita a investigar aisladamente lo que sólo dentro de este pleno orden de esencias puede ser comprendido plenamente. Únicamente la fenomenología nos pone en claro en la conciencia trascendentalmente purificada, y por medio de un retroceso hasta las fuentes de la intuición, lo que hay propiamente en dichas formas cuando hablamos ora de condiciones formales de la verdad, ora de condiciones formales del conocimiento. Universalmente nos ilustra la fenomenología sobre *las esencias y las relaciones esenciales* que responden a los conceptos de conocimiento, evidencia, verdad, ser (objeto, relación, etc.); nos hace comprender la estructura del juzgar y del juicio, cómo la estructura del nóema es determinante del conocimiento, cómo en ella desempeña la "proposición" su papel especial y también la variada posibilidad de su "plenitud" gnoseológica; muestra qué modos de llenar son condiciones esenciales del carácter racional de la evidencia, qué especies de evidencia son cuestión en cada caso, etc.; en especial nos hace comprender que en las *verdades* a priori *de la lógica* se trata de conexiones esenciales entre la *posibilidad del llenar intuitivamente la proposición* (por medio del cual entra la correspondiente relación en una intuición sintética) y la *forma sintética pura* de la proposición (la forma lógico-pura), y que a la vez aquella posibilidad es condición de la posible validez.

Muestra también la fenomenología que, vistas las cosas exactamente, hay que distinguir aquí dos, respondiendo a la correlación entre la nóesis y el nóema. En la apofántica formal (por ejemplo, en la silogística) se habla de juicios como proposiciones noemáticas y de su "verdad formal". La actitud es exclusivamente noemática. Por otro lado, en la *noética apofántica formal* es la actitud noética, se habla de la racionalidad o justeza del juzgar, se enuncian *normas* de esta justeza, enunciándoselas con referencia a las formas de las proposiciones. Por ejemplo, una contradicción no se puede tener por verdadera; quien juzga con arreglo a las formas de premisas de los modos válidos del raciocinio "tiene" que sacar consecuencias de las formas correspondientes, etc. Dentro del orden de cosas fenomenológico

resultan estos paralelos comprensibles sin más. Los procesos que afectan al juzgar, a la nóesis, así como los que les corresponden esencialmente en el nóema, en la apófansis, se investigan justamente en su necesaria referencia mutua y en el pleno entretejimiento de la conciencia.

Lo mismo es válido naturalmente de las restantes disciplinas formales en lo que respecta al paralelismo de los fenómenos noéticos y noemáticos regulares.

§ 148. PROBLEMAS DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN REFERENTES A LA ONTOLOGÍA FORMAL

De estas disciplinas nos conduce a las correspondientes *ontologías* un simple giro. El paso está dado fenomenológicamente ya con las posibilidades generales de desviar la mirada dentro de todo acto, presentándose los contenidos que vienen a caer bajo la vista mutuamente entretejidos de acuerdo con una gran variedad de leyes esenciales. La actitud primaria es la que se dirige a lo objetivo; la reflexión noemática conduce a los contenidos noemáticos, la noética a los noéticos. De estos contenidos entresacan por abstracción formas puras las disciplinas que aquí nos interesan, a saber, la apofántico-formal formas noemáticas y la noética paralela a ella formas noéticas. Lo mismo que estas formas están enlazadas de acuerdo con leyes esenciales unas con otras, lo están unas y otras con formas ónticas aprehensibles volviendo la mirada a los contenidos ónticos.

Toda ley lógico-formal puede convertirse en una equivalente ontológico-formal. En lugar de juzgarse sobre juicios se juzga ahora sobre relaciones, en lugar de juzgarse sobre miembros de juicios (por ejemplo, significaciones nominales) se juzga sobre objetos, en lugar de juzgarse sobre significaciones predicativas se juzga sobre notas, etc. Tampoco se habla ya de la verdad, o validez de las proposiciones-juicios, sino de la existencia de las relaciones, del ser de los objetos, etcétera.

Como se comprende, hay que aclarar también el contenido fenomenológico de este giro recurriendo al de los conceptos que dan la pauta.

La ontología formal rebasa ampliamente, por lo demás, la esfera de tales simples transformaciones de las verdades apo-

fánticas formales. Grandes disciplinas la enriquecen por obra de aquellas "nominalizaciones" de que hemos hablado anteriormente.[1] En el juzgar plural surge el plural como tesis plural. Por obra del giro nominalizante se convierte en el objeto "conjunto" y así brota el concepto fundamental de la *teoría de conjuntos*. En ésta se juzga sobre los conjuntos como objetos que tienen sus peculiares especies de propiedades, relaciones, etc. Otro tanto es válido para los conceptos relación, número, etc., como conceptos fundamentales de las *disciplinas matemáticas*. Una vez más tenemos que decir, como al referirnos a las simples morfologías de las proposiciones, que no es tarea de la fenomenología desarrollar estas disciplinas, es decir, cultivar la matemática, la silogística, etc. Sólo le interesan los axiomas y su contenido conceptual como tema de análisis fenomenológico.

Lo dicho se extiende de suyo a la *axiología y práctica formales* así como a las *ontologías formales de los valores* (en un sentido muy amplio), de los bienes, en suma de todas las esferas ónticas que son correlativas a la conciencia afectiva y volitiva, ontologías que son otros tantos *desiderata* teóricos que emparejar con aquellas disciplinas formales.

Obsérvese *que en estas consideraciones se ha ensanchado el concepto de la "ontología formal"*. Los valores, los objetos prácticos, se subordinan al rótulo formal "objeto", "algo en general". Bajo el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías "formales" de los valores y las objetividades prácticas son disciplinas materiales. Por otra parte, tienen las analogías que radican en el paralelismo de los géneros téticos (creencia o modalidad de creencia, valorar, creer) y las síntesis y formas sintácticas específicamente coordinadas con estos géneros, su fuerza, y una fuerza tan grande, que Kant designa literalmente como "analítica" la relación entre el querer el fin y el querer los medios,[2] confundiendo sin duda la analogía con la identidad. Lo propiamente analítico, lo inherente a la síntesis

1 Cf. § 119, pp. 287 *s*.

2 Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (A 417): "quien quiere el fin, quiere... también el medio indispensablemente necesario para ello que está en su poder. *Esta afirmación es, en lo que concierne al querer, analítica*".

predicativa de la doxa, no debe confundirse con su *analogon* formal, el que se refiere a la síntesis de las tesis del sentimiento y de la voluntad. Hondos e importantes problemas de la fenomenología de la razón son los que plantea la aclaración radical de estas analogías y paralelos.

§ 149. LOS PROBLEMAS DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN RELATIVOS A LAS ONTOLOGÍAS REGIONALES. EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN FENOMENOLÓGICA

Después de haber discutido los problemas de la teoría de la razón que nos plantean las disciplinas formales, es cosa de pasar a las materiales y ante todo a las *ontologías regionales.*

Toda región objetiva se constituye en la conciencia. Un objeto determinado por el género regional tiene en cuanto tal y en tanto es real sus modos diseñados *a priori* de ser perceptible, en general representable clara u oscuramente, concebible, comprobable. Otra vez volvemos, pues, en el respecto de lo que funda la racionalidad, a los sentidos, proposiciones, esencias cognoscitivas; mas ahora no a las meras formas, sino, por tener a la vista la universalidad material de la esencia regional categorial, a las proposiciones cuyo contenido de determinaciones está tomado en su determinación *regional. Toda región brinda aquí el hilo conductor a un grupo peculiar y cerrado de investigaciones.*

Tomemos v. g. por hilo conductor la región cosa material. Si comprendemos bien lo que quiere decir esta guía, nos adueñamos a la vez de un problema general que es decisivo para una gran disciplina fenomenológica relativamente cerrada: *el problema de la "constitución" de las objetividades de la región cosa en la conciencia trascendental,* o expresado más concisamente, "la constitución fenomenológica de la cosa en general". A una con él aprendemos los métodos de investigación coordinados con este problema directivo. Pues bien, exactamente lo mismo es válido para toda región y toda disciplina referente a la constitución fenomenológica de la misma.

Se trata de lo siguiente. La idea de cosa, para no salir de esta región, está, ahora que hablamos de ella, representada en la conciencia por el concepto "cosa" dotado de cierto contenido

noemático. A cada nóema corresponde esencialmente un grupo idealmente cerrado de nóemas posibles que tienen su unidad en ser susceptibles de una unificación sintética por identificación. Si el nóema es, como aquí, un nóema coherente, se encuentran también en el grupo nóemas intuitivos y en especial nóemas que dan originariamente, en los cuales y por obra de la correspondencia identificadora se llenan todos los demás del grupo, de los cuales sacan aquéllos, en el caso de la posicionalidad, confirmación, plenitud de fuerza racional.

Partimos, pues, de la representación verbal, quizá totalmente oscura, "cosa", tal como la tenemos justamente. Con toda libertad engendramos representaciones intuitivas de la misma "cosa" en general y nos ponemos en claro el vago sentido de la palabra. Como se trata de una "representación universal", necesitamos proceder por vía de ejemplos. Engendramos a nuestro gusto intuiciones imaginativas de cosas, digamos libres intuiciones de caballos alados, de cuervos blancos, de montañas de oro, etc.; también éstas son cosas, y representaciones de ellas sirven, pues, de ejemplos tan perfectamente como las representaciones de cosas de la experiencia real. Practicando la ideación sobre ellas, aprehendemos con intuitiva claridad la esencia "cosa" como sujeto de determinaciones noemáticas tomadas en su universalidad.

Ahora bien, es de observar (recordando algo ya afirmado anteriormente[1]) que en este caso la esencia "cosa" está dada sin duda originariamente, pero que esta manera de darse no puede ser en principio adecuada. Podemos hacer que se nos dé adecuadamente el nóema o el sentido de cosa; pero los múltiples sentidos de cosa ni siquiera tomados en su plenitud encierran como contenido inmanente y originariamente intuitivo la esencia regional "cosa", como tampoco los múltiples sentidos referentes a una y la misma cosa individual encierran la esencia individual de esta cosa. Con otras palabras, trátase de la esencia de una cosa individual o de la esencia regional cosa en general, en ningún caso alcanza una sola intuición de cosa o una serie o colección cerrada o finita de intuiciones de cosas a conseguir en modo *adecuado* la esencia deseada en la entera plenitud de sus determinaciones esenciales. Una intuición inadecuada de la

[1] Cf. § 143, p. 342.

esencia la alcanza cualquiera; frente a un aprehender en vacío la esencia, como el que es forzoso sobre la base ejemplar de una representación oscura, tiene aquélla empero la gran ventaja de dar originariamente la esencia.

Esto es válido para todos los grados de universalidad de las esencias que suben desde la esencia individual hasta la región cosa.

[a] Ahora bien, es una evidencia esencial y general la de que *todo darse incompletamente* (todo nóema que da inadecuadamente) *encierra en sí una regla para la posibilidad ideal de completarlo.* A la esencia de este aparecer un centauro que tengo ahora —un aparecer que da la esencia del centauro meramente "por un lado"— es inherente el que yo pueda ir en pos de los diversos lados de la cosa, determinando y haciendo intuitivo en mi libre fantasear lo que por el pronto estaba indeterminado y permanecía abierto. En el curso de este proceso de la fantasía, que cada vez hace intuitivo más completamente y determina más precisamente, somos en gran medida *libres;* podemos adjudicar intuitivamente y a capricho al centauro fantaseado propiedades y cambios de propiedades que lo determinen con más precisión; pero *no somos completamente libres,* si queremos avanzar en el sentido de un proceso de intuición *coherente* en que el sujeto determinable sea idénticamente el mismo y *pueda* seguir siendo siempre determinable con coherencia. Estamos ligados, por ejemplo, por un espacio, con sus leyes, como por un marco que nos es prescrito con rigor por la Idea de una posible cosa en general. Por caprichosamente que deformemos lo fantaseado, siempre se trata de formas espaciales que se convierten en otras formas espaciales.

¿Qué quieren decir, pues, fenomenológicamente estos términos de regla o ley? ¿Qué hay en esto de que la *región,* inadecuadamente dada, *"cosa" prescriba reglas al curso de las intuiciones posibles,* y esto quiere decir, patentemente, tanto como percepciones posibles?

Dice la respuesta: a la esencia de semejante nóema de cosa son inherentes, y con evidencia intelectual absoluta, posibilidades ideales de *"falta de límite en el curso progresivo"*[1] *de intui-*

[1] Cf. Kant, *Crítica de la razón pura,* 5º argumento del espacio (A 25).

ciones coherentes, y además en ciertas direcciones previamente trazadas con determinación típica (así, pues, también faltas de límites, paralelas en las series sin solución de continuidad de nóesis correspondientes). Recordemos aquí las consideraciones anteriores sobre la forma de llegar con evidencia intelectual a la "Idea" universal de cosa, las cuales siguen siendo válidas para todo grado inferior de universalidad hasta descender a la concreción ínfima de la cosa individualmente determinada. La trascendencia de ésta encuentra su expresión en esas fallas de límites del curso progresivo de las intuiciones de ella. Una y otra vez cabe prolongar las intuiciones en continuos de intuiciones y ensanchar a su vez los continuos previamente dados. No hay ninguna percepción de la cosa que sea definitivamente cerrada, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinen con más precisión lo indeterminado y llenen lo no-lleno todavía. Con cada paso hacia adelante se enriquece el contenido de determinaciones del nóema cosa que es constantemente inherente a la misma cosa *x*. Es una evidencia esencial la de que *toda* percepción y conjunto de percepciones es susceptible de ampliación o de que el proceso no tiene fin; por consiguiente, no puede haber ningún aprehender intuitivamente la esencia cosa que sea tan completo que una percepción ulterior no pudiera añadirle nada de noemáticamente nuevo.

Por otra parte, aprehendemos con evidencia y adecuadamente la "Idea" cosa. La aprehendemos en el *libre* proceso del recorrer, en la conciencia de la falta de límites del curso progresivo de las intuiciones coherentes. Aprehendemos así ante todo la idea no-llena de la cosa, y de esta cosa individual, como algo que está dado "hasta donde alcanza" justamente la intuición coherente, pero que sigue siendo determinable *"in infinitum"*. El "etcétera" es una nota intelectualmente evidente y absolutamente ineludible del nóema cosa.

Sobre la base de la conciencia ejemplar de esta falta de límites aprehendemos además la "Idea" de las determinadas direcciones de infinitud, y la aprehendemos en cada una de las direcciones del proceso intuitivo que recorremos. También aprehendemos *la "Idea" regional de cosa en general* como aquel algo idéntico que se mantiene en medio de las infinitudes del curso determinadas

de tal y tal *forma* y que se da a conocer en las correspondientes series infinitas de nóemas también de formas determinadas.

Lo mismo que la cosa, es toda *cualidad* perteneciente a su contenido esencial, y en primer término toda *"forma" constitutiva,* una Idea, y esto es válido desde la universalidad regional hasta la ínfima especialidad. Expuesto con más detalle:

La cosa se da en su esencia ideal de *res temporalis* en la *"forma" necesaria del tiempo.* La "ideación" intuitiva (que en cuanto intuición de una "Idea" merece muy especialmente aquí su nombre) nos da a conocer la cosa como durando necesariamente, como extensible sin término por principio, en el respecto de su duración. Aprehendemos en una *"intuición pura"* (pues esta ideación es el concepto de la intuición pura de Kant fenomenológicamente aclarado) la "Idea" de la temporalidad y de todas las notas esenciales encerradas en ella.

La cosa es, conforme a su Idea, también *res extensa;* por ejemplo, susceptible, en el respecto espacial, de cambios de forma infinitamente variados; y, dada una forma o un cambio de forma idénticamente fijo, susceptible de cambios de lugar infinitamente variados, o es "movible" *"in infinitum"*. Así aprehendemos la *"Idea" del espacio* y las Ideas incluidas en ella.

La cosa es, finalmente, *res materialis,* es unidad *sustancial,* y, en cuanto tal, unidad de causalidades, y, en cuanto a la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes. También con estas propiedades específicamente reales tropezamos en Ideas. Así, pues, *todos* los componentes de la Idea de cosa son ellos mismos Ideas, *cada una de las cuales implica el "etcétera"* de "infinitas" posibilidades.

Lo que acabamos de exponer no es "teoría", "metafísica". Se trata de necesidades esenciales, encerradas imborrablemente en el nóema cosa y correlativamente en la conciencia que da las cosas, aprehensibles con evidencia intelectual e investigables sistemáticamente.

§ 150. CONTINUACIÓN. LA REGIÓN COSA COMO HILO CONDUCTOR TRASCENDENTAL

Habiendo llegado a comprender en sus términos más universales las infinitudes que encierra en su seno (en su nóesis y

nóema) la intuición de una cosa en cuanto tal —o como también podemos decir, la Idea de cosa y las dimensiones de infinitud que encierra en su seno—, podremos comprender también pronto hasta qué punto puede servir *la región cosa como hilo conductor* en las investigaciones fenomenológicas.

Intuyendo una cosa individual, siguiendo en la intuición sus movimientos, sus acercamientos y alejamientos, sus vueltas y giros, sus cambios de forma y de cualidad, sus modos de comportarse causalmente, *llevamos a cabo* continuos de intuición que correspondiéndose de tal o cual forma se funden en la conciencia de una unidad: la mirada está dirigida a lo idéntico, a la *x* del sentido (o de la proposición posicional o neutralizada), a lo uno y mismo que se altera, se vuelve, etc. Así también, cuando perseguimos en una *libre* intuición las modificaciones infinitamente posibles en las distintas regiones fundamentales, con la conciencia de la falta de límites en la marcha progresiva de este proceso de intuición. Y de nuevo así, cuando pasamos a la actitud de la ideación y traemos a la zona de claridad la Idea regional de cosa. procediendo, pues, como lo hace el geómetra en la libertad y pureza de su intuición geométrica.

Pero con todo esto no sabemos nada de los procesos de la intuición misma, ni de las esencias e infinitudes esenciales que pertenecen a ella, nada de las materias ni de los elementos noéticos que entran en ellas, nada de sus contenidos noemáticos, de las capas que por ambos lados cabe distinguir y apresar eidéticamente. Lo que vivimos actualmente (o aquello de que tenemos conciencia no-refleja en la modificación de fantasía) no lo *vemos*. Es menester, pues. un cambio de actitud, son menester las distintas "reflexiones", hylética, noética, noemática (todas ellas llamadas justamente "reflexiones" porque son desviaciones de la primitiva, "recta" dirección de la mirada a la *x*). Estas reflexiones son quienes nos abren ahora un gran campo de investigaciones coherentes o una poderosa serie de problemas que caen bajo la Idea de la región cosa.

Se plantea, en efecto, esta cuestión:

¿Cómo describir sistemáticamente las nóesis y los nóemas que entran en la unidad de la conciencia intuitivamente representativa de cosa?

Si nos atenemos a la esfera noemática, la cuestión es ésta:

¿Qué aspecto presentan las múltiples intuiciones ponentes, las *"proposiciones intuitivas"* en que se da una cosa "real" y comprueba intuitivamente, en una "experiencia" primitiva, su *realidad*? ¿Qué aspecto presentan, para abstraer de las tesis dóxicas, los simples *apareceres* —noemáticamente entendidos— que en sí, considerados en forma puramente eidética, "hacen aparecer" una y la misma cosa, la cosa totalmente determinada del caso, que como correlato *necesario* es inherente a esta multiplicidad intuitiva o de aparecer? La fenomenología no se conforma, por principio, con vagos términos, con oscuras generalidades; exige aclaraciones, análisis y descripciones sistemáticamente determinadas que penetren las relaciones esenciales y hasta los últimos detalles asequibles de las mismas: exige un *trabajo* definitivo.

La Idea regional de cosa, su idéntica *x* con el contenido de sentido que la determina, puesta como existente —*prescribe reglas a las multiplicidades de pareceres.* Esto quiere decir: no son *simples multiplicidades coincidentes por azar, como se* desprende ya del simple hecho de que tienen en sí mismas, en forma puramente esencial, una referencia a la cosa, a la cosa determinada. La Idea de la región prescribe series de apareceres totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum,* firmemente cerradas si se las toma como totalidad ideal; prescribe una determinada organización interna del curso de estas series, la cual conviene esencialmente y en forma investigable con las Ideas parciales que en la Idea regional de cosa están trazadas en términos universales como componentes suyos. Se hace patente, por ejemplo —como un fragmento de esta organización—, que la unidad de una mera *res extensa* es concebible sin la unidad que da la norma a la Idea de la *res materialis,* aunque no es concebible ninguna *res materialis* sin ser una *res extensa.* Es decir, que se pone de manifiesto (siempre dentro de una intuición fenomenológico-eidética) que todo aparecer una cosa encierra necesariamente en sí una capa que llamamos el *esquema de cosa*: es la figura espacial meramente llena con cualidades "sensibles" —sin determinación alguna de "sustancialidad" ni "causalidad" (a saber, entre comillas, entendidas como modificadas noemáticamente). Ya la correspondiente Idea de una *mera res extensa* es el título de una multitud de problemas fenomenológicos.

Lo que tomamos, ingenuos fenomenológicamente, por meros *facta,* el que "a nosotros, los hombres" nos aparece una cosa espacial siempre con cierta "orientación", por ejemplo, en el campo de la percepción visual, orientada hacia arriba y abajo, hacia la derecha y la izquierda, hacia la cercanía y la lejanía; el que sólo podemos ver una cosa a cierta "profundidad" o "distancia"; el que todas las cambiantes distancias a las cuales es visible se refieren a un centro de todas las orientaciones en profundidad, invisible pero como punto límite ideal bien conocido de nosotros y "localizado" por nosotros en la cabeza —todas estas supuestas facticidades o contingencias de la intuición del espacio, extrañas al "verdadero" espacio "objetivo", se revelan hasta en sus menores detalles empíricos como necesidades esenciales. Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios —como el representante ideal del conocimiento absoluto—, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse "en perspectiva", cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes "orientaciones".

Se trata ahora, no sólo de fundamentar esto como tesis general, sino también de perseguir todas sus formas especiales. El problema del *"origen de la representación del espacio",* cuyo sentido más profundo, fenomenológico, jamás se ha aprendido, se reduce al análisis fenomenológico de la esencia de todos los fenómenos noemáticos (o noéticos) en que se exhibe intuitivamente el espacio y se "constituye" como unidad de los apareceres, de los modos descriptivos de exhibición, lo espacial.

El *problema de la constitución* no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y *necesariamente* inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente —a pesar de sus infinitudes (dominables inequívocamente justo en el determinado "etcétera")—, que son analizables y describibles en su peculiaridad *eidética* y que puede verse con plena evidencia intelectual y despojarse así de todo enigma *el efecto, sujeto a ley, de la correlación entre lo determinado que aparece como unidad y las determinadas multiplicidades infinitas de apareceres.*

Esto es válido, así como para la unidad que hay en la *res extensa* (también *res temporalis*), no menos para las unidades

superiores, fundadas. de que es índice la expresión "cosa *material*", esto es, *sustancial-causal.* Todas estas unidades se constituyen al nivel de la intuición empírica en "multiplicidades", y en todas ellas hay que iluminar las relaciones esenciales de ambos lados íntegramente, en todas sus capas, en lo que respecta al sentido y a la plenitud de éste, a las funciones téticas, etc. Finalmente, debe brotar la perfecta evidencia intelectual de *lo que en la conciencia fenomenológicamente pura representa la Idea de cosa real,* cómo es el correlato absolutamente necesario de una relación noético-noemática cuya estructura se ha investigado y cuya esencia se ha descrito.

§ 151. CAPAS DE LA CONSTITUCIÓN TRASCENDENTAL DE LA COSA. COMPLEMENTOS

Estas investigaciones están esencialmente determinadas por los diversos *grados y capas de la constitución de una cosa dentro del marco de la conciencia que experimenta originariamente.* Todo grado y toda capa de un grado se caracteriza por *constituir una unidad peculiar* que por su parte es *necesario miembro intermedio* para la plena constitución de la cosa.

Si tomamos, por ejemplo, el grado de la constitución simplemente perceptiva de una cosa, cuyo correlato es la cosa sensible provista de cualidades sensibles, nos referimos a una sola corriente de conciencia, a las percepciones posibles de un solo sujeto-yo percipiente. Encontramos aquí variadas capas unitarias, los *esquemas sensoriales,* las *"cosas visuales"* de orden superior e inferior, que hay que poner perfectamente de manifiesto en este orden y que estudiar en su constitución noético-noemática, tanto aisladamente como en su conexión. En el punto más alto de las capas de este grado se halla la *cosa sustancial-causal,* ya una realidad en su sentido estricto, pero todavía ligada constitutivamente a *un* sujeto de experiencia y sus ideales multiplicidades de percepción.

El *grado inmediatamente superior* es la *cosa intersubjetivamente idéntica,* una unidad constitutiva de orden superior. Su constitución está referida a una abierta pluralidad de sujetos que se hallan en la relación de "inteligencia mutua". El mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia intersubjetiva

que tiene por instrumento la *"intrafección"*. De este modo se nos remite a las múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente ya por los varios sujetos; se nos remite además a las multiplicidades de percepción correspondientes, o sea, pertenecientes a diversos sujetos-yo y corrientes de conciencia; pero ante todo se nos remite a la novedad que es la intrafección y a la cuestión del papel constituyente que desempeña en la experiencia "objetiva" y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas.

Todas estas investigaciones deben efectuarse con la integridad y multiformidad requeridas por la esencia de las cosas. Así, hemos fijado antes los ojos, a los fines de la introducción, meramente en un primer sistema, un sistema fundamental de multiplicidades de apareceres constituyentes, a saber, aquel sistema en que aparece con continua coherencia una y la misma cosa. Las percepciones guardan una pura correspondencia en la marcha ilimitadamente progresiva en todas las direcciones sistemáticas, las tesis experimentan continuamente confirmaciones. Hay aquí tan sólo mayor determinación, nunca determinación como otra cosa. Ninguna determinación de la cosa que haya llegado a ser puesta por el curso anterior de la experiencia (dentro de este sistema idealmente cerrado) resulta "tachada" y "reemplazada" por otras determinaciones de la misma categoría de cualidades diseñada formalmente por la esencia regional. No hay perturbaciones de la coherencia ni procesos de enmienda de la perturbación, para no hablar de aquel "explotar" la coherencia con que la cosa puesta resulta borrada de un cabo a otro. Ahora bien, no hay que tomar fenomenológicamente menos en cuenta estos casos contrarios, pues que también ellos desempeñan o pueden desempeñar su papel dentro del orden de la posible constitución de una realidad empírica. El camino del conocimiento fáctico, como del idealmente posible, pasa a través de errores, y así es ya en el grado inferior del conocimiento, aquel que aprehende intuitivamente la realidad. Hay, pues, que caracterizar sistemáticamente, en cuanto respecta a sus esenciales contenidos noéticos y noemáticos, los procesos de percepción en que surgen roturas parciales de la coherencia y ésta sólo logra conservarse por medio de "correcciones": los cambios de apercepción, los procesos téticos *sui generis*, las revaloraciones y desva-

loraciones de lo anteriormente apercibido, por ejemplo, como "mera apariencia", "ilusión", el paso a una "pugna" no resuelta durante toda una porción del trayecto, etc. Frente a las síntesis continuas de la coherencia hay que hacer justicia a las síntesis de la pugna, de la nueva interpretación y de la determinación como otra cosa o como se las quiera llamar: para una fenomenología de la "verdadera realidad" es también absolutamente indispensable la *fenomenología de la "inane apariencia"*.

§ 152. EXTENSIÓN DEL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN TRASCENDENTAL A OTRAS REGIONES

Se ve sin más que lo que se ha dicho aquí por vía de ejemplo respecto a la constitución de la *cosa* material —más especialmente, respecto a su constitución en el sistema de las multiplicidades de la experiencia *anterior* a todo "pensar"— tiene que extenderse a *todas las regiones de objetos*, como problema y como método. En lugar de las "percepciones sensibles" surgen ahora, naturalmente, las especies de actos que dan originariamente y que están coordinadas esencialmente con las respectivas regiones, que son especies que tiene que empezar por poner de manifiesto y estudiar el análisis fenomenológico.

Muy difíciles problemas plantea el *entretejimiento de las diversas regiones*. Éste trae consigo el de las formas de conciencia constituyentes. La *cosa* no es nada aislado frente al sujeto de la experiencia, como hicieron ver las indicaciones anteriores sobre la constitución intersubjetiva del mundo de cosas "objetivas". Ahora bien, este sujeto empírico es el mismo constituido en la experiencia como real en sentido estricto, como *hombre* o *animal*, lo mismo que las *colectividades intersubjetivas* como colectividades de seres animados.

Estas colectividades, aunque fundadas esencialmente en realidades en sentido estricto —psíquicas, que a su vez están fundadas en otras físicas, se presentan como nuevas *objetividades de orden superior*. En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de *objetos-valores* y de objetos *prácticos*, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realida-

des, como, por ejemplo, *el Estado, el derecho, las costumbres; la Iglesia,* etc. Todas estas objetividades deben ser descritas tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos *los problemas de la constitución.*

Su constitución también retrotrae, como se comprende plenamente de suyo, a la de las cosas espaciales y de los sujetos psíquicos, puesto que están fundados en semejantes realidades en sentido estricto. Como grado inferior está, finalmente, en la base de todas las demás realidades en sentido estricto la realidad material, por lo cual le corresponde ciertamente *a la fenomenología de la naturaleza material un lugar destacado.* Pero vistas sin prejuicios y retrotraídas fenomenológicamente a sus fuentes, son las unidades fundadas justamente esto, fundadas y *nuevas;* lo nuevo que con ellas se constituye no puede reducirse nunca jamás, como enseña la intuición esencial, a meras sumas de otras realidades. Así trae de hecho consigo *todo tipo peculiar de semejantes realidades su propia fenomenología constitutiva y con ésta una nueva teoría concreta de la razón.* En todas partes es el problema en principio el mismo: se trata de llegar al conocimiento del sistema completo de las formas de conciencia constituyentes del darse originariamente todas las objetividades mentadas, en todos los grados y capas de estas formas, haciendo comprensible así el equivalente en la conciencia de la correspondiente forma de "realidad". Todo lo que aquí cabe decir con verdad para excluir las muchas y fáciles malas inteligencias que afectan a la correlación entre el ser y la conciencia (como, por ejemplo, la de que toda realidad "se disuelve en lo psíquico"), sólo puede decirse también sobre la base de las relaciones esenciales entre los grupos constitutivos aprehendidos en la actitud fenomenológica y a la luz de la intuición.

§ 153. EL PROBLEMA TRASCENDENTAL EN TODA SU EXTENSIÓN. DIVISIÓN DE LAS INVESTIGACIONES

De la ingente extensión de las investigaciones acabadas de reconocer y de exigir como posibles no puede dar una idea en modo alguno suficiente una discusión tan general como la única que ha sido posible hasta aquí. Para tal idea fueran menes-

ter grandes trozos de amplias investigaciones, por lo menos en lo que respecta a los principales tipos de realidades; fuera menester un proceder como el que seguimos respecto a los problemas de las estructuras universales de la conciencia. Empero, la discusión de las cuestiones disputadas que ocupan tanto en la actualidad, de la relación mutua entre los grandes grupos de ciencias que llevan los nombres de ciencia natural, psicología y ciencias del espíritu, y especialmente el de su relación con la fenomenología, nos dará en el próximo libro ocasión de acercarnos a la vez mucho más a los problemas de la constitución. Pero una cosa ha quedado ya aquí clara: que se trata realmente de serios problemas y que se abren campos de investigación que afectan a *todo lo que tiene carácter de principio, en el auténtico sentido del término, en todas las ciencias materiales.* Lo que "tiene carácter de principio" no es, en efecto, otra cosa que aquello que se agrupa en torno a las ideas regionales como conceptos y conocimientos fundamentales y que encuentra o que tendría que encontrar su despliegue sistemático en sendas ontologías regionales.

Lo dicho es transportable de la esfera material a la *forma* y a las *disciplinas ontológicas* dedicadas a *ésta,* o sea, a todos los principios y ciencias de principios en general, con tal que ensanchemos adecuadamente la idea de constitución. Con ello se ensancha sin duda el marco de las investigaciones constitutivas, de tal suerte que acaba por poder abarcar la fenomenología entera.

Es cosa que se impondrá de suyo, si hacemos las siguientes reflexiones complementarias.

En primera línea, se refieren los problemas de la constitución de objetos a las multiplicidades de la conciencia posible *que da originariamente.* Así, por ejemplo, en lo tocante a las cosas, se refieren a la totalidad de posibles *experiencias,* incluso percepciones, de una y la misma cosa. A esto se agrega la consideración complementaria de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y la investigación de su función constitutiva racional, o lo que viene a ser lo mismo, de su función en el conocimiento simplemente intuitivo; igualmente, la consideración de la conciencia oscuramente representativa (pero simple) y de los problemas de la razón y de la realidad relativos

a la misma. En suma, nos movemos ante todo en la *simple esfera de la "representación"*.

Pero con esto se ligan las correspondientes investigaciones, referentes a las funciones de la *superior "esfera del entendimiento" o "de la razón"*, así llamada en sentido *estricto*, con sus síntesis de explicitación, de referencia y demás "lógicas" (y también axiológicas y prácticas), con sus operaciones "conceptuales", sus enunciados, sus nuevas formas mediatas de fundamentación. Objetividades dadas ante todo en *actos monotéticos*, digamos en meras experiencias (o concebidos como dados en la Idea), cabe someterlas, pues, al juego de las *operaciones sintéticas*, constituyendo mediante ellas objetividades sintéticas de grado cada vez más alto, que en la unidad de la tesis total encierran varias tesis y en la unidad de su materia total varias materias desmembrables. Se puede coleccionar, "formar" *colectiva* (conjuntos) de diferente grado (conjuntos de conjuntos), se pueden "entresacar" o "destacar" "partes" del "todo", propiedades, predicados de su sujeto, "poner en relación objetos con objetos", "hacer a capricho" de éste el término de referencia, de aquél el objeto referido, etc. Semejantes síntesis cabe llevarlas a cabo "realmente", "propiamente", esto es, en la *originariedad sintética*; entonces tiene el objeto sintético, de acuerdo con su forma sintética, el carácter de originariamente dado (por ejemplo, de la colección, inherencia, relación, etc., realmente dada), y tiene el pleno carácter de lo originario cuando lo tienen las tesis, o sea, cuando los caracteres de actos téticos están motivados originariamente como racionales. Cabe también agregar fantasías, poner en relación lo originariamente dado y lo *quasi* dado, o llevar a cabo la síntesis exclusivamente en la modificación, convirtiendo lo consciente así en un "supuesto", "formando" hipótesis, "sacando consecuencias" de éstas; o bien llevar a cabo comparaciones y distinciones, sometiendo las igualdades o diferencias mismas dadas en ellas a nuevas operaciones sintéticas, combinando con todo ello ideaciones, posiciones o suposiciones de esencias, y así *in infinitum*.

Estas operaciones tienen por base actos, en parte intuitivos, en parte no intuitivos, en casos totalmente confusos, de grado inferior o superior de objetivación. En el caso de la oscuridad o confusión cabe dedicarse a aclarar los "productos" sintéticos,

a plantear las cuestiones de su posibilidad, a resolverlas por medio de una "intuición sintética"; o, también, la de su "realidad", la de la posibilidad de resolverlas por medio de actos sintéticos explícitos que den originariamente, en casos por el camino de "raciocinios" mediatos o "pruebas". Fenomenológicamente, cabe someter a una investigación todos estos tipos de síntesis en correlación con los objetos sintéticos "constituidos" en ellas, aclarando los distintos modos de darse y su significación para el "ser real" de semejantes objetividades o para el ser *verdaderamente* posible, para el ser *realmente* probable de los mismos, y así en todas las cuestiones de la razón y la verdad o la realidad. Tenemos, pues, *también aquí "problemas de constitución"*.

Ahora bien, las síntesis lógicas están sin duda fundadas en tesis ínfimas con materias (sentidos) simples, pero de tal modo que las leyes esenciales del grado sintético y especialmente las leyes de la razón dentro de una esfera "formal" muy amplia, pero acotada con toda precisión —son independientes de las materias especiales de los *miembros* de la síntesis. Justo por esto resulta posible una *lógica universal* y *formal* que abstrae de la "materia" del conocimiento lógico y la piensa con indeterminada y libremente variable universalidad (como "algo"). *Según esto también se dividen las investigaciones referentes a la constitución* en aquellas que se fijan en los conceptos formales fundamentales y sólo *éstos* toman por "hilos conductores" en los problemas de la razón o en los problemas de la realidad y la verdad, y por otra parte en las anteriormente descritas que se fijan en los conceptos *regionales* fundamentales y ante todo en el concepto de la *región misma,* ocupándose asimismo con la cuestión de *cómo* llegue a darse un individuo de semejante región. Con las categorías regionales y las investigaciones diseñadas por ellas se hace justicia a la *determinación especial que experimenta la forma sintética por obra de la materia regional,* a la legitimidad de tal forma e igualmente al influjo que *ejercen las formas especiales* (como las que encuentran su expresión en los axiomas regionales) *sobre la realidad regional.*

Lo expuesto es patentemente aplicable a todas las esferas de actos y de objetos, así, pues, *también a las objetividades de cuya constitución han de responder* a priori *actos de sentimiento con sus específicas tesis y materias,* y han de hacerlo de un modo

aclarar el cual en su forma y peculiaridad material es la gran tarea, apenas sospechada, ni mucho menos atacada, de la correspondiente fenomenología constitutiva.

Con esto se torna también evidente la íntima relación de las fenomenologías constitutivas con las ontologías *a priori* y finalmente con todas las disciplinas eidéticas (exceptuamos aquí la fenomenología misma). La *serie gradual de las ciencias esenciales formales y materiales* diseña de cierto modo la *serie gradual de las fenomenologías constitutivas,* determina los grados de universalidad de éstas y les da los "*hilos conductores*" en los conceptos y proposiciones ontológicos y eidético-materiales fundamentales. Por ejemplo, los conceptos fundamentales de la ontología de la naturaleza, como tiempo, espacio, materia y sus inmediatas derivaciones, son otros tantos índices de sendas capas de la conciencia constituyente de la cosa material, así como los correspondientes principios sendos índices de relaciones esenciales en y entre las capas. La aclaración fenomenológica de lo lógico-puro hace comprensible que y por qué todas las proposiciones *mediatas* de la teoría pura del tiempo, de la geometría y de todas las disciplinas ontológicas son también índices de leyes esenciales de la conciencia trascendental y de sus multiplicidades constituyentes.

Pero es necesario advertir expresamente que en ésta relación entre las fenomenologías constitutivas y las correspondientes ontologías formales y materiales *no hay nada de una fundamentación de las primeras por medio de las últimas. El fenomenólogo no juzga ontológicamente* cuando reconoce en un concepto o proposición ontológica el índice de relaciones esenciales constitutivas, cuando ve en ellos sendos hilos conductores para llegar a intuiciones que tienen puramente en sí mismas los títulos de su legitimidad y su validez. Esta afirmación universal se nos confirmará todavía más adelante, al desarrollar ideas más fundamentales, indispensables ciertamente en virtud de la importancia de estas cosas.

Una solución universal de los problemas de la constitución, que tome en consideración de igual modo las capas noéticas y noemáticas de la conciencia, equivaldría patentemente a una fenomenología completa de la razón en todas sus estructuras formales y materiales a la vez que en las anómalas (negativa-

mente racionales) tanto cuanto en las normales (las positivamente racionales). Pero además se impone la idea de que una fenomenología tan completa de la razón[a] se identificaría con la fenomenología en general, la idea de que un desarrollo sistemático de todas las descripciones de la conciencia requeridas por la cuestión total de la constitución de los objetos no podría menos de abrazar todas las descripciones de la conciencia en general.

EPÍLOGO

PRELIMINAR

En conjunto ofrecen las siguientes páginas el texto de las consideraciones explicativas que he puesto como prólogo a la edición inglesa de mis *Ideas,* de próxima aparición. Pudieran no carecer de utilidad también para el lector alemán de esta obra (publicada sólo como fragmento de un conjunto mayor), pues me pronuncio acerca de las malas y generalizadas inteligencias que han encubierto el verdadero sentido de mi fenomenología trascendental. Presa de los hábitos mentales de la tradición filosófica, se pasa de largo sin ver lo que hay de radicalmente nuevo en el método y en el campo de trabajo de esta fenomenología. Por lo mismo, tampoco se comprende su pretensión, en modo alguno exagerada, de haber por primera vez abierto y recorrido en su parte inicial el camino por el que tienen que llegar gradualmente a formularse y resolverse con genuina originalidad todos los problemas concebibles de la filosofía, en un trabajo que se ha de llevar a cabo con un espíritu científico de la más radical seriedad.

Cierto que no se fija la atención en la situación de la filosofía alemana (muy distinta de la inglesa), con su filosofía de la vida luchando por el predominio, con su nueva antropología y su filosofía de la "existencia". No se fija la atención, pues, en los reproches de "intelectualismo" o "racionalismo" que se hán hecho desde estos lados a mi fenomenología y que se relacionan muy de cerca con mi manera de concebir mi filosofía. Con esta manera restauro la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo. Es una idea, insisto, que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, sólo es realizable en el

estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito —pero que así es realizable efectivamente. En nuestras ciencias positivas, fieles a su origen histórico, pervive esta idea, por poco que le den realmente satisfacción, a causa de la índole de sus fundamentos. De aquí que, como es sabido, las hayan asaltado dificultades dentro de su desenvolvimiento más reciente, a la vez que se difunde un escepticismo que amenaza desacreditar totalmente el gran proyecto de una ciencia rigurosa y, tomadas las cosas más universalmente, de una filosofía como ciencia rigurosa. En lugar de ceder precipitadamente a este escepticismo, me parece más justo, y la gran tarea de nuestro tiempo, llevar a cabo una meditación radical para exponer intencionalmente el verdadero sentido de esta idea de la filosofía y mostrar la posibilidad de realizarla. Esto sólo cabe de un modo decisivo y profundo mediante la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento. Esta manera de preguntar conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella —y éste es el paso más decisivo— a la "subjetividad trascendental" (así llamada con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como fuente de todo sentido y verificación del ser. A la "filosofía como ciencia rigurosa", y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo. Aquí no puedo entrar en una detenida polémica con las corrientes actuales que quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía, haciendo el mayor contraste con mi filosofía fenomenológica. Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados —intelectualismo, no pasar mi método de abstracciones parciales, no llegar nunca ni por principio a la subjetividad concreta y primitiva, la activa y práctica, ni a los problemas de la llamada "existencia", por no hablar de los problemas metafísicos. Todas descansan en malas inteligencias y últimamente en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel superar el cual constituye todo su

sentido; o con otras palabras, a que no se ha entendido lo que hay de nuevo por principio en la "reducción fenomenológica" y por ende en el ascender desde la subjetividad mentada (el hombre) a la "subjetividad trascendental"; o sea, que no se pasa de una antropología, sea empírica o *a priori*, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el "psicologismo" o "antropologismo trascendental". Se requeriría un gran tratado especial para mostrarlo en detalle. Por lo demás, me aferro a mi vieja convicción de que en las cosas científicas se trata menos de crítica que de trabajo hecho, el cual resiste en conclusión, por muy mal entendido que sea y por frecuentemente que los argumentos resbalen sobre él. Lo que las *Ideas* enseñan es —como sigue siendo mi convicción— un comienzo de trabajo efectivo que desde entonces me he esforzado constantemente por ensanchar. Un libro que está en obra, y que probablemente aparecerá a comienzos del año que viene, mostrará, espero, a todos los que en estos tiempos de prisa tienen tiempo para teorías tan fatigosas y tan seria y objetivamente desarrolladas, que una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su propio campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido —lo que ciertamente tan sólo esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica.

§ 1

Mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de las que sólo ha aparecido un primer tomo, intentan fundamentar, bajo el título de fenomenología pura o trascendental, una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referente a un nuevo campo de experiencia, exclusivamente propio de ella, el de la "subjetividad trascendental". Subjetividad trascendental no significa aquí, pues, un producto de construcciones especulativas; es, con sus vivencias, facultades y productos trascendentales, un reino absolutamente substante de experiencia

directa, aunque sea un reino que por razones esenciales ha permanecido hasta aquí inasequible. Una experiencia trascendental en sentido teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural del mundo, un cambio de actitud que como método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental se llama reducción fenomenológica.

La fenomenología trascendental no se funda en este tomo como ciencia empírica de los hechos de este campo de experiencia. Los hechos que se brindan en ocasiones sirven sólo de ejemplo —en sus términos más generales, análogamente o como le sirven al matemático los ejemplos empíricos. Así, por ejemplo, como grupos de números fácticos e intuitivos escritos en el encerado sirven de meros ejemplos para aprehender con evidencia intelectual y pura universalidad, digamos, el 2, 3, 4, . . . en general, números puros en general, y como referentes a éstos proposiciones matemáticas puras, verdades matemáticas esenciales y universales. En este tomo se trata, pues, de una ciencia *"a priori"* (una ciencia dirigida eidéticamente a lo universal originariamente intuitivo), que toma en consideración simplemente como pura posibilidad el campo fáctico de la experiencia de la subjetividad trascendental con sus vivencias fácticas, equiparándolo a las puras posibilidades intuitivas que pueden modificarse a toda voluntad y destacando como su *"a priori"* la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental que corre a través de todas estas libres modificaciones. Como la reducción a lo trascendental y a la vez esta otra reducción al *eidos* es el método de acceso al campo de trabajo de la nueva ciencia, el resultado es (y fíjese enérgicamente de antemano la atención en esto) que el verdadero inicio de la comprensión sistemática de esta ciencia reside en los capítulos que tratan de las indicadas reducciones. Únicamente desde ellos, y siguiendo las enseñanzas graduales, puede el lector que íntimamente las siga juzgar si hay aquí un trabajo realmente propio y nuevo —un trabajo y no una construcción, una descripción sacada de una real intuición universal de las esencias.

La fenomenología eidética se halla en este libro restringida al reino de una mera "descripción" eidética, esto es, al reino de las estructuras esenciales, directa e intelectualmente evidentes,

de la subjetividad trascendental. Pues este reino constituye ya de suyo una infinitud sistemáticamente cerrada de peculiaridades esenciales. Se renuncia, pues, a desarrollar sistemáticamente los conocimientos trascendentales que pueden lograrse eventualmente por medio de una deducción lógica. Pero también la esfera descriptiva está restringida a un nivel fácilmente accesible; excluidos quedan los problemas de la temporación de la esfera inmanente del tiempo. (Cf. sobre este tema mis *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo,* del año 1905, publicadas en mi *Anuario de Fenomenología e Investigación Fenomenológica,* tomo IX.) Para el segundo tomo se reservaron los problemas del yo, los problemas de la personalidad, el problema trascendental de la "intrafección". La descripción eidética es una división (pero no la única) del estilo total de esta nueva ciencia *a priori* que hace frente a las ciencias matemáticas. Éstas son ciencias deductivas, y esto quiere decir que en su estilo epistemológico prevalece sin comparación el conocimiento deductivo mediato sobre el axiomático inmediato en que se fundan todas las deducciones. Una infinidad de deducciones descansan ahí sobre unos pocos axiomas. Mas en la esfera trascendental disponemos de una infinidad de conocimientos anteriores a toda deducción y cuyas consecuencias (consecuencias de implicación intencional) no tienen nada que ver con una deducción, sustrayéndose, como absolutamente intuitivos que son, a toda clase de simbolismo constructivo-metódico.

§ 2

Pongamos aún en guardia aquí contra una mala inteligencia frecuentemente encontrada. Aunque desde un principio se ha dicho a título de indicación que, según las ideas del autor (que se fundamentarán en las ulteriores partes anunciadas de la obra), toda filosofía radicalmente científica descansa en la base de la fenomenología, es en un amplio sentido pura y simplemente "filosofía fenomenológica", esto no quiere decir que la filosofía sea toda y sea sólo una ciencia *a priori*. Los problemas planteados en este tomo, los de una ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental, nada encierran menos en sí que la opinión de que con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica. La simple referencia a las

ciencias matemáticas, grandes instrumentos lógicos para las correspondientes ciencias de hechos, hubiera debido hacer suponer lo contrario. Una ciencia de hechos en el más riguroso sentido, una ciencia natural verdaderamente racional, únicamente ha sido posible sobre la base del desarrollo autónomo de una pura matemática de la naturaleza. En todas partes tiene que anteceder igualmente la ciencia de las posibilidades puras a la ciencia de las realidades efectivas y servirle de guía a ésta como lógica concreta de la misma. Así será también con la filosofía trascendental, aunque la dignidad de la misión del sistema del *a priori* trascendental sea mucho más alta.

§ 3

Grandes dificultades fundadas en la naturaleza de las cosas depara en general el comprender, o al menos el dominar con seguridad, la distinción entre la fenomenología trascendental y la psicología descriptiva, o, como últimamente se suele decir, "fenomenológica". Esto condujo a malas inteligencias. Aquí han sucumbido incluso investigadores que se cuentan dentro de la dirección fenomenológica. En este punto pudieran ser útiles algunas aclaraciones. El cambio de actitud que en esta obra se llama reducción fenomenológica (ahora decimos más claramente: reducción fenomenológica trascendental) lo llevo a cabo yo, el filosofante del caso, partiendo de la actitud natural en que me experimento ante todo como un yo en el sentido habitual, como esta persona humana que vive con otras en el mundo. En cuando psicólogo, tomo por tema en general este ser y esta vida en el modo de un "yo", tomo por tema el hombre bajo el punto de vista psíquico. Volviéndome puramente hacia mi interior, fiándome exclusivamente a la llamada "experiencia interna" (más exactamente, autoexperiencia e "intrafección"), y aplazando todas las cuestiones psicológicas que incluye la corporeidad humana, obtengo un conocimiento original y puramente descriptivo de la vida psíquica tal como es en sí misma: el más primitivo de los conocimientos, porque aquí se trata de la percepción exclusiva de mí mismo. Si se da el nombre, como sucede a menudo, de fenomenológicas a las descripciones que se atienen pura y fielmente a los datos de la intuición, brota una "psicología fenome-

nológica" puramente sobre el terreno de la intuición interna como intuición de lo peculiarmente esencial a lo psíquico. De hecho se cosechan aquí, con el justo método (del cual se habrá de hablar todavía más tarde), no sólo unas pobres descripciones tipológicas y clasificatorias, sino una gran ciencia independiente, aunque en rigor sólo cuando no se toma ante todo por meta —como también es posible aquí— una ciencia de los hechos fácticos de esta esfera de la intuición interna, sino una ciencia de esencias, o sea, cuando se pregunta por las estructuras invariantes y peculiarmente esenciales de un alma, de una comunidad de vida psíquica, es decir, cuando se pregunta por el *a priori* de éstas.

Si ahora se lleva a cabo aquella reducción fenomenológica trascendental, aquel cambio de la actitud natural y psicológico-interna mediante el cual esta actitud se convierte en la trascendental, pierde la subjetividad psicológica justo aquello que le da el valor de algo real en el mundo dado en la experiencia ingenua, pierde el sentido de ser "alma" de un cuerpo existente en la naturaleza dada en el espacio y en el tiempo, pues la naturaleza, con el alma y el cuerpo, el mundo en general como totalidad de lo existente ingenua y simplemente para mí, pierde por obra de la ἐποχή fenomenológica su valor de ser.

Aquí es de una significación decisiva el que se vea ya con perfecta claridad lo que significa esta ἐποχή, lo que significa el poner fuera de juego la creencia en el ser del mundo empírico, y lo que gracias a todo ello le resulta por primera vez posible a una consideración teórica de la "subjetividad pura". Por una parte, quedan excluidos todos los juicios fundados en la experiencia natural que se refieren a este mundo que nos es dado como existente constantemente y sin duda alguna, y con ellos todas las ciencias positivas, las cuales descansan, en efecto, en la experiencia natural del mundo como fuente de verdad. Entre ellas también la psicología, como de suyo se comprende. Por otra parte, queda, en virtud de esta ἐποχή, libre la mirada para el fenómeno universal "mundo de la conciencia puramente como tal mundo", puramente *como* mundo consciente en la vida de conciencia que sigue su variado curso, en especial *como* mundo que aparece *"originaliter"* en variadas experiencias "concordantes". como mundo caracterizado en semejantes concordan-

cias y para la conciencia como "realmente existente", pudiendo acontecer en casos aislados, y sólo en casos aislados, que este carácter del "ser real" se trasmute en el carácter "apariencia inane". Este fenómeno universal "mundo existente para mí" (y también "existente para nosotros"), es el que el fenomenólogo toma por campo de su nuevo interés teórico, de una experiencia y una investigación empírica teóricas de nueva índole. El fenomenólogo se deja llevar por "fenómenos puros", como los fenómenos que se ofrecen en la actitud fenomenológica consecuentemente practicada, y ve abrirse un reino de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente independiente: el de la subjetividad pura o trascendental. En él, todos los acontecimientos del mundo que antes le eran accesibles al fenomenólogo en la actitud natural están representados por sendos fenómenos puros o trascendentales, justo aquellos en que para él "existe" pura y simplemente todo lo integrante del mundo, es decir, todo esto vale como existente y eventualmente verificado.

Una vez puesta en claro esta relación, se comprende también cómo afecta en forma de todo punto radical al sujeto psicológico de la experiencia interna y a esta misma, o sea, a mi propio yo, el del fenomenólogo de quien se trate. Dentro de mi campo de fenómenos trascendentales ya no existo como yo humano con validez teórica, ya no soy un objeto real dentro del mundo que vale para mí como existente, sino que existo exclusivamente en cuanto puesto como sujeto para este mundo; y este mismo existe en cuanto puesto como consciente para mí de tal o cual manera, como mundo que aparece para mí, en que creo, sobre el que juzgo predicativamente, al que valoro, etc., de tal o cual manera, o en suma, de tal suerte que la certeza misma de su ser entra en el "fenómeno" no de otra forma que otros modos de mi conciencia y de los "contenidos" de ésta.

Si el fenomenólogo no juzga con todas sus descripciones trascendentales en lo más mínimo, pues, sobre el mundo y sobre su propio yo humano como existente en el mundo, es sin embargo sobre su yo sobre lo que juzga constantemente como sobre algo existente, mas ahora es el yo trascendental, esto es, el yo en cuanto absolutamente existente en sí y para sí, "antes de todo ser propio del mundo", lo que en él mismo resulta tener ante todo validez de ser. A la vez es evidente que a pesar de la tras-

mutación de sentido que afecta al contenido psicológico-fenomenológico entero del alma, se convierte este contenido en el fenomenológico-trascendental, así como, a la inversa, este último se convierte de nuevo en el psicológico al retornar a la actitud psicológico-natural. Esta correspondencia subsiste necesariamente incluso cuando ya antes de todo interés por desarrollar una ciencia psicológica y en especial una psicología "descriptiva" o "fenomenológica", se emprende en virtud de una motivación filosófica la obra de una fenomenología trascendental, o sea, cuando directamente y mediante la reducción fenomenológica se fija la mirada en el yo trascendental y se hace de él el tema de una descripción trascendental. Tenemos así un notable y perfecto paralelismo entre una psicología fenomenológica debidamente desarrollada y una fenomenología trascendental. A cada afirmación eidética, como también empírica, de uno de los dos lados, corresponde necesariamente otra paralela en el lado opuesto. Y, sin embargo, es todo este contenido teórico, cuando se lo toma en la actitud natural como psicología, como una ciencia positiva referente al mundo dado, un contenido de un cabo a otro no filosófico, a la vez que por otro lado "el mismo" contenido en la actitud trascendental, o entendido como fenomenología trascendental, lo es de una ciencia filosófica. Más aún, esta ciencia adquiere incluso el rango de filosóficamente fundamental en cuanto labra descriptivamente el terreno trascendental que resulta en adelante el terreno exclusivo de todo conocimiento filosófico.

Aquí radican de hecho las principales dificultades que impiden comprender, pues no se puede menos de sentir que es una irritante exigencia la de que una *"nuance"* semejante, oriunda de un mero cambio de actitud, tenga una gran significación, incluso una significación decisiva, para toda auténtica filosofía. La significación totalmente única de esta *"nuance"* sólo puede resultar evidente por obra de una radical autocomprensión del filosofante en punto a lo que quiere propiamente bajo el título de filosofía y en la medida en que no puede menos de querer dominar teóricamente algo en principio distinto de toda ciencia "positiva", o sea, algo distinto de todo mundo dado por la experiencia. En esta autocomprensión brota, cuando se la desarrolla en forma realmente radical y consecuente, una motivación nece-

saria que fuerza al yo filosofante a reflexionar sobre aquella subjetividad peculiar que en toda su experiencia natural del mundo, así la real como la posible, es últimamente el yo que tiene la experiencia, y como ulterior consecuencia el yo activo en cualquier forma, y por ende el yo que conoce científicamente, o sea, aquella subjetividad que es ya anterior a todo conocimiento natural de sí mimo que pueda tener el "yo, este hombre, existente en el mundo, experimento, pienso, obro". Con otras palabras: de aquí brota el cambio fenomenológico de actitud como un requisito absoluto para que la filosofía en general pueda dirigir su propósito peculiar al terreno empírico, primero de suyo, y por ende para que pueda pura y simplemente empezar. La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental. Justo por esto es la fenomenología descriptiva *a priori* (la trabajada realmente en estas *Ideas*), en cuanto es aquella que labra directamente el terreno trascendental, la de suyo "filosofía primera", la del comienzo. Sólo cuando esta motivación, que ha menester de una interpretación muy exacta y profunda, se ha vuelto una evidencia intelectual viva e imperativa, resulta claro que la *"nuance"*, al pronto de apariencia extraña, que conduce de una pura psicología interna a la fenomenología trascendental, es decisiva para el ser o no ser de una filosofía —de una filosofía que sabe con científica claridad lo que requiere su sentido peculiar, el de estar fundada en una última responsabilidad: qué terreno, qué método requiere. Únicamente partiendo de tal autocomprensión se comprende el más profundo, el verdaderamente radical sentido del psicologismo, a saber, el del psicologismo trascendental, como un extravío que corrompe todo el puro sentido de la filosofía, queriendo fundar la filosofía en la antropología o en la psicología, en la ciencia positiva del hombre o de la vida psíquica humana. En nada se enmienda este extravío cuando, siguiendo nuestro proceder, se desarrolla también la pura psicología interna como ciencia *a priori*. Aun entonces sigue siendo una ciencia positiva, que sólo puede servir de fundamento a una ciencia "positiva" o "dogmática", pero nunca a la filosofía.

§ 4

En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta trasparencia y contundencia semejante motivación, que se remonta por encima de la posibilidad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la trasmutación trascendental, la reducción fenomenológica. Son, pues, los caminos que abren una filosofía seria los que hay que someter a una reflexión consciente y cabal, y los que por ende hacían por sí mismos el camino, en la medida en que un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo. Como de suyo se comprende, es el necesario punto de partida de cualquiera de estos caminos el de la actitud natural ingenua, que tiene por fundamento de ser, dado como "comprensible de suyo" (o por cuyo ser nunca se pregunta), el mundo de la experiencia. En la presente obra escogí (sección II. capítulo II) el que entonces me pareció más impresionante. Transcurre ante todo egológicamente como una reflexión sobre sí mismo que se mantiene dentro de los límites de la pura intuición psicológica interna, o según también podemos decir, como "fenomenológico" en el sentido psicológico actual. Este camino acaba por llevar tan lejos que yo, el que a lo largo de él reflexiono sobre mí, me percato de que manteniendo con consecuencia rigurosa semejante experiencia dirigida a lo susceptible de ser experimentado en forma puramente interior o a lo que me es "accesible" fenomenológicamente, tengo una esencia propia, cerrada en sí o coherente consigo misma. En ella entra toda experiencia real y posible por medio de la cual está ahí el mundo objetivo, con todas las verificaciones empíricas en que se verifica para mí, aunque científicamente no tenga nunca un valor de ser más alto. Ello encierra en sí también las especiales apercepciones mediante las cuales yo mismo valgo para mí como un ser humano con cuerpo y alma, que vive en el mundo circundante, consciente para mí entre otros seres humanos, y vive con ellos dentro de su mundo, atraído o repelido por éste, operando materialmente sobre él o considerándolo teóricamente, etc. Continuando así esta reflexión sobre mí, me percato también de que mi esencia propia, cerrada fenomenológicamente en sí, es sus-

ceptible de ser puesta absolutamente, como el yo que soy, que presta valor de ser al ser del mundo de que hablo en cada caso. Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía. Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy el campo infinitamente abierto de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un "yo trascendental"; la posición absoluta quiere decir que yo no tengo "dado" de antemano, o con el valor de ser pura y simplemente, el mundo, sino dado exclusivamente (por obra de mi nueva actitud) mi yo puramente como un yo existente en sí y que en sí tiene experiencia del mundo, verifica, etc.

§ 5

En esta meditación nace con impávida consecuencia (que no es cosa de todo el mundo) el idealismo fenomenológico-trascendental, que se halla en la más rigurosa oposición a todo idealismo psicologista. La exposición hecha en el capítulo señalado padece, lo confieso, de ciertas imperfecciones. Aunque en todo lo realmente esencial es inatacable, le falta, en lo que toca a la fundamentación de este idealismo, tomar explícitamente posición frente al problema del solipsismo trascendental o de la intersubjetividad trascendental, o frente a la referencia esencial del mundo objetivo válido para mí a los "otros" también válidos para mí. Los complementos debía aportarlos el segundo tomo, esbozado simultáneamente con el primero y que yo esperaba entonces poder publicar muy pronto.[1] La repugnancia sentida ante este idealismo y su supuesto solipsismo ha dificultado mucho la aceptación de la obra, como si lo único esencial de ella residiese en esta posición filosófica, cuando en verdad sólo se

[1] Un primer esbozo de mi teoría trascendental de la intrafección, o de la reducción de la coexistencia humana dentro del mundo a la intersubjetividad trascendental, lo hice ya público en lecciones dadas en Gotinga en el semestre de invierno de 1910 a 1911. Cf. las extensas descripciones de la sección V de las *Méditations Cartésiennes,* de próxima aparición. Una breve pero precisa indicación acerca de su marcha la hace mi *Formale und Transzendentale Logik,* 1929, § 96 (tomo X de este *Anuario* y sobretiro).

trataba de un camino de motivación para llegar partiendo del problema de la posibilidad de un conocimiento objetivo a la evidencia intelectual y necesaria de que el sentido propio de este problema retrotrae al yo existente puramente en sí y para sí: a la evidencia de que éste, como supuesto del conocimiento del mundo, no puede ser ni seguir siendo supuesto como existente en el mundo; a la evidencia de que por tanto es forzoso darle su pureza trascendental por medio de la reducción fenomenológica, por medio de la ἐποχή aplicada al ser para mí del mundo. Quizá hubiera yo hecho mejor en dejar abierta la resolución decisiva del idealismo trascendental. sin alterar la marcha esencial de la exposición, limitándome a hacer evidente que son un resultado necesario de ella, el cual es forzoso pensar absolutamente hasta el fin, ideas de una significación filosófica decisiva (a saber, que impelen hacia un "idealismo"); y a hacer evidente que para ello *es forzoso en todo caso adueñarse con seguridad del terreno de la* subjetividad trascendental. Pero no quiero dejar de declarar expresamente aquí que nada absolutamente tengo que retirar de cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental, que ahora como antes tengo por un contrasentido en principio toda forma del habitual realismo filosófico, y no menos todo idealismo al que se opone el realismo en sus argumentaciones o que el realismo "refuta". Si se hubiera comprendido de una manera más profunda mi exposición, jamás hubiera podido hacerse la objeción del solipsismo como una objeción contra el idealismo fenomenológico, no sólo como una objeción contra lo imperfecto de mi exposición. No se debe, en efecto, pasar por alto lo fundamentalmente esencial del filosofar al que en este libro se pretende abrir un camino: frente al pensar rico en supuestos que tiene por premisas el mundo y la ciencia y variados hábitos metódicos procedentes de la tradición entera de la ciencia, se pone aquí por obra un radicalismo de la autonomía del conocimiento en que se deja sin validez todo cuanto se da como existente en forma comprensible de suyo, retrotrayéndolo a lo supuesto implícitamente ya en todo suponer, en todo preguntar y responder, y que por ende existe ya por necesidad siempre inmediatamente como primero en sí. Esto, en cuanto primero es objeto de una libre y expresa posición, en una evidencia que antecede a todas las evidencias concebibles y las soporta implícitamen-

te. Aunque únicamente con la reducción fenomenológica, que pretende hacer de este radicalismo un trabajo consciente, se inicia el verdadero filosofar, aquel de que resulta este trabajo, se ha desarrollado ya precisamente con este espíritu toda la meditación preparatoria. Ésta es una meditación fenomenológica —aunque todavía inconscientemente fenomenológica. Ello implica, pues, que es un fragmento de pura reflexión sobre sí mismo que pone de manifiesto los más originales de todos los hechos evidentes; y aun cuando pone ante la vista en estos hechos los perfiles del idealismo (aunque incompletamente), es cualquier cosa menos una de las habituales conciliaciones entre el idealismo y el realismo, algo a lo que no puede alcanzar ningún argumento ni objeción de las que hacen éstas. Lo mostrado fenomenológicamente en las esencias y en las motivaciones en el sentido de un "idealismo" subsistirá cualesquiera que puedan ser las necesarias correcciones y adiciones, lo mismo que subsistirá la realidad de las cordilleras y ríos realmente vistos y descritos por el primer viajero a pesar de las correcciones y adiciones que en sus descripciones lleven a cabo posteriores viajeros. El primero y provisional conato de un nuevo planteamiento del problema trascendental (planteamiento que estaba al servicio de aquel mero fin de motivación) debe, pues, ser aceptado en su contenido fenomenológico, de fundamental importancia en todo caso, y en cuanto, partiendo de él, queda diseñado, con objetiva necesidad, acerca del verdadero sentido de un ser objetivo sólo objetivamente cognoscible.

Por lo demás, no es la fenomenología trascendental una teoría que esté ahí simplemente para responder el problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión), conduce a los "problemas constitutivos" y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás podemos encontrarnos —o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales—, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre

otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular.

Ahora bien, es también necesario poner expresamente en claro la distinción esencial y fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental por respecto a aquel que es combatido del realismo como exclusivo antagonista de éste. Ante todo: el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que tuviera por base, aunque no advertida, el pensar natural y el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho. Es absolutamente indudable que el mundo existe, que se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Otra cosa es comprender esta indubitabilidad, básica para la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. En este respecto es, según lo expuesto en el texto de las *Ideas*, algo filosóficamente fundamental el que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal sea una mera presunción, aunque una presunción legítimamente válida. De acuerdo con ella resulta continuamente concebible la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene experiencia realmente concordante de este último. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es "irrelativa" (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional con sentido de la subjetividad trascendental. La vida natural y su posesión natural del mundo tiene un límite, sin que por ello sucumba a una ilusión, en la simple circunstancia de que, prosi-

guiendo su vida con la "naturalidad" que le es propia, no tiene motivo alguno para pasar a la actitud trascendental o para llevar a cabo por medio de la reducción fenomenológica una reflexión trascendental sobre sí misma. Pero todo esto sólo cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del *ego* trascendental ha ido tan lejos, que la experiencia de otros sujetos encerrada en aquélla resulta reducida también a la experiencia trascendental; cuando se muestra, pues, que la "subjetividad trascendental" como dato de la experiencia trascendental no quiere decir para el que reflexiona en cada caso tan sólo "yo como trascendental 'yo mismo', concreto con la vida de mi propia conciencia trascendental", sino que quiere decir a la vez "los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto". La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para "todo el mundo". Este sentido lo tiene el mundo real lo mismo si tenemos que si no tenemos un saber explícito de él. Pero ¿cómo podríamos tener este saber antes de la reducción fenomenológica, que por primera vez pone ante la mirada de la experiencia la subjetividad trascendental como ser universal y absoluto? Mientras sólo se conoce y se pone absolutamente la subjetividad psicológica, queriendo sin embargo explicar el mundo como su mero correlato, es el idealismo un contrasentido: es el idealismo psicológico —el combatido por el realismo que es igualmente un contrasentido. Mas para quien ha logrado ya el acceso a la auténtica subjetividad trascendental es sin duda fácil ver que los primeros y grandes idealistas del siglo XVIII, Berkeley y Hume por un lado, Leibniz por otro, habían rebasado realmente ya la esfera psicológica en el sentido real natural. Pero como quedó sin aclarar el contraste entre la subjetividad psicológica y la trascendental, y el preponderante sensualismo o naturalismo inglés no podía hacer comprensible la constitución de lo real como una función intencional que da por resultado el sentido y el verdadero ser para la subjetividad trascendental, siguió en marcha para la posteridad la infecunda y antifilosófica pugna entre el idealismo y el realismo sobre el terreno del naturalismo, y siguió siendo dominante la insuficiente interpretación del sentido a que los grandes idealis-

tas tendían en rigor, aunque, como queda dicho, sin ser capaces de poner de relieve, ni para sí mismos, ni para los demás, la radical diferencia de este sentido como sentido trascendental por respecto al sentido psicológico.

Las nuevas publicaciones que he emprendido en el último año (las primeras desde estas *Ideas*) aportarán amplios desarrollos, aclaraciones y complementos de lo iniciado, por lo demás, ya en las *Investigaciones lógicas* (1900-1) y luego en estas *Ideas,* de suerte que la pretensión de haber convertido en real el necesario comienzo de una filosofía "que pueda presentarse como ciencia" no se revelará como una autoilusión. En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales —pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.

§ 6

Todavía un punto ha menester aquí de algunas observaciones. Entre aquellos que ponen a un lado la reducción fenomenológica como una extravagancia filosófica sin importancia —con lo que anulan ciertamente el sentido entero de la obra y de mi fenomenología, dejando de ella sólo una psicología *a priori*— acontece con frecuencia que se identifique el sentido de esta psicología restante con la psicología de la intencionalidad de Franz Brentano. Con todo y el gran respeto y gratitud con que recuerdo a mi genial maestro, y con cuanto veo en la conversión del concepto escolástico de intencionalidad en el concepto descriptivo fundamental de la psicología un gran descubrimiento mediante el cual, y sólo mediante el cual, ha sido posible la fenomenología, con todo esto hay que distinguir esencialmente ya entre la psicología pura en mi sentido, contenido implícitamente en la fenomenología trascendental, y la psicología de Brentano. Esto es válido también para su psicognosia, que se restringe a una pura descripción dentro de la esfera de la experiencia interna. Ésta es, sin duda, psicología "fenomenológica", si se llama "fenomeno-

lógica", como sucede frecuentemente en la actualidad, toda investigación psicológica que se mantiene puramente dentro del marco de la experiencia interna y, juntando todas estas investigaciones, se habla de una psicología fenomenológica. Entonces ésta nos retrotrae, prescindiendo del nombre, naturalmente a John Locke y a su escuela hasta John Stuart Mill. Entonces se puede decir que en el *Treatise* de D. Hume se encuentra el primer bosquejo sistemático de una fenomenología pura, aunque no eidética, y en especial en su primer tomo el primer bosquejo de una fenomenología completa del conocimiento. Cierto que el nombre de psicología empleado por Hume encubrió el hecho nunca advertido de que Hume no era en modo alguno psicólogo en el sentido habitual, sino que su tratado es una verdadera fenomenología trascendental, aunque extraviada por el sensualismo. Pero, lo mismo que su gran precursor Berkeley, sólo se le considera y ha influido como psicólogo. Así que, con exclusión de todas las cuestiones trascendentales, sólo aquí entra para nosotros en cuenta toda esta escuela "fenomenológica". De ella y de su psicología es característica la concepción del alma pura que se denuncia en la imagen del "papel blanco" de Locke, la concepción de un complejo o montón de datos temporalmente coexistentes y sucesivos que transcurren bajo reglas en parte propias, en parte psicofísicas. La psicología *descriptiva* tendría, pues, que distinguir y clasificar las formas fundamentales de estos "datos de los sentidos", datos de la "experiencia interna", e igualmente las formas elementales y fundamentales en que se combinan. La psicología *explicativa* tendría luego que indagar las reglas de la formación y transformación causal —análogamente a la ciencia natural y siguiendo un método análogo. De todo punto natural le parece a quien vive dentro de los hábitos mentales de la ciencia natural el considerar el ser puramente psíquico o la vida psíquica como un curso de acontecimientos, semejante al natural, que tendría lugar en un cuasi-espacio de la conciencia. Es aquí patentemente indiferente del todo, para hablar en principio, el que se acumulen "atomísticamente" los datos psíquicos como montones de arena, bien que sometidos a leyes empíricas, o el que se los considere como partes de todos que, sea por obra de una necesidad empírica o de una necesidad *a priori*, sólo pueden darse

como tales partes, como cima, digamos, en el conjunto de la conciencia entera, que está ligada a una forma fija de totalidad. Con otras palabras, tanto la psicología atomística como la estructural se quedan en principio en el mismo sentido del "naturalismo" psicológico (que se define con lo antes dicho), que tomando en cuenta la expresión de "sentido íntimo" se puede llamar también "sensualismo". Patentemente, permanece también la psicología brentaniana de la intencionalidad dentro de este hereditario naturalismo, aunque se le debe la reforma de haber introducido en la psicología como concepto descriptivo universal y fundamental el de intencionalidad.

Lo esencialmente nuevo que en la fenomenología de dirección trascendental irrumpe también para la psicología descriptiva, alterando por completo la faz entera de esta psicología, su método entero, sus objetivos concretos, es la evidencia de que una descripción concreta de la esfera de la conciencia como esfera cerrada de la intencionalidad (sólo así se da concretamente) tiene un sentido totalmente distinto de las descripciones naturales, es decir, de las propias de las esencias naturales descriptivas que sirven expresamente de modelos. Una descripción concreta de vivencias de la conciencia como las del percibir, del acordarse, del juzgar predicativamente, del amar, del obrar, etc., requiere también necesariamente la descripción de los objetos ("intencionales") conscientes en las respectivas vivencias, en cuanto tales, esto es, tal y como entran inseparablemente en la respectiva vivencia misma como lo mentado objetivamente por ella (sentido objetivo). En consideración entra descriptivamente además la síntesis intencional según la cual uno y el mismo objeto intencional en cuanto tal es bajo el punto de vista puramente psicológico interno el índice ideal de una multiplicidad de modos de conciencia sólidamente coordinados con él o cuyos tipos se corresponden esencialmente con la índole típica del objeto intencional. No basta decir que toda conciencia es "conciencia de" y luego distinguir unos modos de conciencia típicamente diversos, como, por ejemplo, la clasificación de Brentano (a la que no puedo asentir) en "representaciones", "juicios", "fenómenos de amor y odio"; sino que es necesario preguntar a las diversas categorías de "objetos", pero puramente en cuanto objetos posibles de una conciencia, y preguntar retrospectivamente

a las formas esenciales sintéticamente enlazadas de posibles "multiplicidades", por medio de las cuales síntesis, ellas mismas susceptibles de descripción, tiene lugar la conciencia de la identidad de un objeto cualquiera de la correspondiente categoría. Uno y el mismo "objeto puro y simple" corre como mentado a lo largo de estas multiplicidades. En las síntesis es consciente como el mismo que es y puede ser consciente en modos de aparecer, modos de darse, modos de temporación, modos de tomar posición el yo, etc., descriptivamente muy diversos y por tanto en vivencias descriptivamente siempre diversas; pero todo esto dentro de una tipología descriptiva que le es inherente esencialmente *(a priori)*. Sólo un principio, y que no dice mucho, es el señalar que todo objeto tan pronto está representado como juzgado o amado, etc. De aquí sale la tarea universal —expuesta en la actitud trascendental al final del libro— de descubrir la "constitución" fenomenológica de los objetos, que aquí aparece concebida en pura proyección retrospectiva sobre la actitud psicológica natural.

Por desgracia, el necesario insistir en la distinción entre la subjetividad trascendental y la psicológica, o el repetido declarar que la fenomenología trascendental no es en absoluto psicología, ni siquiera psicología fenomenológica, ha tenido sobre la mayoría de los psicólogos de profesión el efecto de no haber visto siquiera la radical reforma psicológica entrañada en la fenomenología trascendental. Han interpretado mis manifestaciones en el sentido de que toda esta fenomenología trascendental de las *Ideas* no les interesa para nada en cuanto psicólogos. Pero ni siquiera los pocos que advirtieron que aquí había algo psicológicamente muy importante e intentaron apropiárselo han comprendido todo el sentido ni todo el alcance de una fenomenología intencional y constitutiva. No han visto que aquí obra y habla por primera vez, en oposición a la psicología exterior del naturalismo, una psicología en que se torna comprensible la vida psíquica en su esencia más propia, originalmente intuitiva, y que esta esencia intuitiva reside en la constitución siempre nueva y siempre en vía de reorganizarse de productos de sentido en los modos de la validez del ser, en suma, en el sistema de operaciones intencionales mediante las cuales "están ahí" para el yo en cada caso objetos existentes de los más varios grados hasta re-

montarse al mundo objetivo único. La pura psicología interna, la auténtica psicología de la intencionalidad (que, naturalmente, es en último término una psicología de la pura intersubjetividad) se revela siendo de un cabo a otro fenomenología constitutiva de la actitud natural. El camino desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas* es, si nos desviamos de la meta filosófica trascendental hacia la psicológica, el camino que va desde el primer descubrimiento, todavía imperfectamente aclarado y deslindado, de la labor hasta el desarrollo sistemático del *arte* de preguntar a la subjetividad misma de la conciencia, sin dejarse ofuscar por prejuicios naturalistas, y, como quien pisa en ella, interpretarla por ella misma, partiendo de su propia esencia. El necesario comienzo es el autopreguntarse de la propia conciencia, la mía, la del psicólogo, preguntar que va inevitablemente desde el sentido objetivo como "hilo conductor" hasta sus modos de darse en diversos grados, por ejemplo, las orientaciones, las perspectivas en el espacio y en el tiempo, etc.. pero que por otro lado va ascendiendo también hasta las correlativas nóesis específicas del yo. Sin embargo, en el primer tomo de las *Ideas* no se ha emprendido todavía la tarea de preguntar al yo específico.

La reforma psicológica se presenta, por lo demás y no sin razón, ante todo como algo ocultamente implícito en una reforma trascendental. Pues sólo la fuerza, fundada en el problema filosófico, el trascendental, del más extenso radicalismo en punto a la aclaración de los modos de que en la vida misma de la conciencia se relacionan el conocimiento y el objeto, condujo necesariamente a una fenomenología universal y concreta de la conciencia que busca la orientación primariamente en el objeto intencional. Al pasar a la actitud psicológico-natural resulta entonces cosa de suyo comprensible que una psicología intencional tenga un sentido totalmente distinto del que tiene la tradición de Locke, pero también del que tiene la escuela de Bretano Ni siquiera a A. v. Meinong puede exceptuarse en modo alguno aquí, aunque en las obras que ha publicado después de mis *Investigaciones lógicas* se rozan algunas doctrinas con las mías, sino que permanece sujeto a las ideas fundamentales de Brentano o al naturalismo psicológico de la tradición de Locke —como la psicología entera de la Edad Moderna, sin exceptuar la actual.

§ 7

A pesar de que la presente obra, como filosófica que es, no trata como tema suyo el de una reforma psicológica, no podrían faltar en ella enteramente indicaciones acerca de una auténtica psicología intencional en la actitud de la positividad. Por lo demás, incluso como filosófica tiene un propósito limitado. Sólo pretende ser un intento —desarrollado en decenios de meditación dirigida exclusivamente hacia esta meta— de convertir en realidad el comienzo radical de una filosofía que, repito las palabras kantianas, "pueda presentarse como ciencia". Al ideal del filósofo, componerse de una vez para todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas que pudiera justificar en todo momento ante sus propios ojos y ante la mirada ajena partiendo de una evidencia absolutamente forzosa —a este ideal ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy. Por ninguna otra razón sino porque en todo caso fue y sigue siendo indubitable para él que una filosofía no puede empezar en forma literalmente ingenua o como las ciencias positivas que se instalan en el terreno de la experiencia del mundo previamente dado y presupuesto como existiendo en forma comprensible de suyo. El hacerlo así trae consigo que todas ellas tengan sus problemas básicos, sus paradojas, que sólo más tarde se busca curar mediante una teoría del conocimiento tardía y hasta demasiado tardía. Justo por esto las ciencias positivas no filosóficas no son ciencias últimas, absolutas, que se justifiquen por últimos fundamentos cognoscitivos. Una filosofía con bases problemáticas, con paradojas que descansen en la falta de claridad de los conceptos fundamentales, no es una filosofía, se contradice con su propio sentido como filosofía. Sólo en radicales reflexiones sobre el sentido y la posibilidad de su propósito puede echar raíces una filosofía. Mediante ellas tiene que apropiarse por primera vez y espontáneamente el terreno absoluto y peculiar a ella de la experiencia pura; luego, crearse espontáneamente conceptos originales que se ajusten exactamente a este terreno, y seguir avanzando así con un método absolutamente transparente. Entonces no puede haber conceptos oscuros, ni problemáticos, ni paradójicos. La falta absoluta de semejantes reflexiones, real-

mente radicales; el no haber visto o el haberse ocultado rápidamente las enormes dificultades de un acertado comienzo, tuvo por consecuencia el que hayamos tenido y tengamos muchos y siempre nuevos "sistemas" o "direcciones" filosóficas, pero no la filosofía *una* que tienen por base como idea todas las pretendidas filosofías. Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia imperfecta que va corrigiéndose a medida que sigue su camino natural. En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de supuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como supuesto absolutamente evidenciable de todos los supuestos "comprensibles de suyo" en sentido vulgar. Pero justo esto es lo que tiene que aclararse primero en pertinentes reflexiones que descubran su absoluta necesidad. El hecho de que estas reflexiones se entrelacen crecientemente al avanzar, acabando por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía "primera", el hecho de que en su terreno radical broten en general todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de todas las ciencias, era cosa que no podía menos de permanecer oculta porque faltaba aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir, ni siquiera empezar. Al empezar ingenuamente con supuestos de la positividad era forzoso perder irreparablemente el verdadero punto de partida filosófico. Faltando así a los bosquejos filosóficos de la tradición la sensibilidad para la gravedad del principio, faltó lo primero y principal: el terreno ganado original e independientemente que es el peculiarmente filosófico y por tanto aquella fundamentalidad o arraigo que es lo único que hace posible una verdadera filosofía. Estas convicciones del autor se han robustecido crecientemente en el curso de sus trabajos, con la evidencia de los resultados fundados gradualmente unos sobre otros. Si por una parte el autor ha tenido que rebajar prácticamente el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, por otra parte ha llegado con la edad a la plena certeza de poder llamarse un *efectivo* principiante. Casi pudiera tener la esperanza —si le fuera concedida la vejez de Matusalem— de poder llegar a ser un filósofo. Los problemas que emanan del comienzo y ante todo del comienzo de una fenomenología descriptiva (el comienzo del

comienzo) ha podido cultivarlos largamente y trabajarlos concretamente en fragmentos instructivos para él mismo. El horizonte universal de trabajo de una filosofía fenomenológica se ha desembozado en sus principales estructuras geográficas, por decirlo así, habiéndose aclarado las capas esenciales de problemas y los métodos esenciales de acceso. El autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la "tierra prometida", que él mismo ya no verá plenamente cultivada. Ríase, si se quiere, ante esta seguridad, pero véase si no hay alguna razón para ella en los fragmentos de una fenomenología incipiente y que aquí se presentan. Con gusto esperaría que los venideros recojan estos comienzos, los lleven constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones, que son realmente inevitables en los comienzos de toda ciencia.

Tras todo esto, no podrá esta obra ayudar a nadie que esté seguro ya de su filosofía y de su método filosófico o que no haya experimentado nunca la desesperación que acomete al desgraciado que, amando la filosofía y encontrándose desde el comienzo de sus estudios puesto ante la necesidad de elegir entre la maraña de las filosofías, se percata de que no cabe realmente elegir, pues que ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma que requiere la filosofía. ¿Han cambiado mucho las cosas en la actualidad? Quien cree poder apelar a las fecundas honduras de la experiencia en el sentido corriente, o a los seguros resultados de las ciencias exactas, o a la psicología experimental o fisiológica, o a la lógica corregida como sea y la matemática, etc., para sacar de ellas premisas filosóficas, no puede tener mucha receptividad para este libro, sobre todo si, presa del escepticismo científico de nuestro tiempo, ha dejado de considerar como válida la meta de una filosofía como ciencia rigurosa. Un tal no puede aportar el intenso interés, ni tener por bien empleado el gran esfuerzo y mucho tiempo que requiere el comprender por su parte un camino inicial como el que yo le he diseñado. Sólo aquel que luche por sí mismo por alcanzar el comienzo de una filosofía se conducirá aquí de otra manera, como quiera que se dirá: *tua res agitur*.

APÉNDICES

ADICIÓN I.[1] Al § 10 y al § 13.

Esencia de la esencia; enunciaciones esenciales sobre la esencia como enunciaciones ontológico-formales.

Toda esencia tiene un contenido y una forma, lo mismo que todo objeto. Los géneros y especies conciernen al contenido y en su genuino sentido a los sustratos absolutos, e igualmente a todas las genuinas relaciones entre las partes.

Lo que una esencia y otra esencia tienen de "común" en sentido propio, así como aquello que las diferencia en sentido propio por su contenido, es su peculiaridad.

Por otra parte, cuando hablamos de una "esencia en general", no es el universal mismo "esencia" a su vez un contenido, sino una forma. Y cuando tomamos el género y la especie *en general* con abstracción del "contenido", son formales estos términos y todo lo inherente a ellos. Si hablamos de lo inherente "a la esencia de la esencia", concierne esto a aquello que lleva consigo la forma de "esencia en general", las configuraciones que son inherentes a esta forma. Asimismo, cuando hablamos de "contenido" (materia) en general, en relación a la "forma" en general y también en especial, es el contenido mismo a su vez una "forma", la forma misma en comparación con otras formas, en tanto se trata de destacar y contemplar el universal "forma", es él mismo a su vez una "forma", la forma "forma en general".

La distinción se caracteriza con estas palabras:

Hay modos de considerar puramente formales, referentes a lo formal en cuanto tal, y lo que se pone de manifiesto en ellos cae a su vez bajo modos de considerar formales que tienen por contenido formas y así *in infinitum.* Y, por otra parte, hay modos de considerar materiales, esto es, que se practican con determinados objetos, con determinadas esencias, por ejemplo, la esencia "rojo" o "extensión", "cosa", etcétera.

Es lo propio de la ontología formal tratar de puras formas, o sólo tratar de contenidos como "contenidos en general" y sobre las formas de los contenidos, sea como formas de contenidos en general, sea señalando determinadas formas: lo que tienen de

[1] De 1914. (Las fechas de las Adiciones son del editor y dan puntos de referencia aproximados.)

determinado es una forma especial y lo que tienen de universal es una forma en general, o sea, referidos a sus sustratos en general tomados en una determinación especial.

Modos de considerar formales, cuyos correlatos son esencias formales, son, pues, esencias de una dimensión totalmente nueva frente a las esencias materialmente determinadas con las formas que las configuran categorialmente.

Tenemos, según esto, y como suelo expresarlo en los cursos desde hace muchos años, dos especies fundamentalmente diversas de generalización:

1. la generalización matemático-lógica, que conduce a las formas puras reemplazando los núcleos llenos por núcleos vacíos, las materias determinadas por algos indeterminados (materias en general), los objetos determinados por "objetos en general", las esencias determinadas por "esencias en general"; [1]

2. la generalización material y, en las esencias puras, la generalización pura, que asciende de las especies a los géneros, a los genuinos géneros, que son ellos mismos algo material y materias puras con abstracción de todas las formas sintácticas que los circundan.

La consideración formal (o consistencia de la forma) que admiten las esencias al ser apresables bajo el universal "esencia en general" (un universal que no es "parte" como el género genuino) es, pues, una consideración del todo *sui generis*. La esencia de la esencia no es, pues, esencia en el mismo sentido que la esencia pura y simplemente. Lo formal es en general forma de... y por otra parte hay que tratarlo a su vez como eidos, como la *forma* eidos, y esto en todos los grados.

La intuición que da la esencia formal es una intuición de una especie esencialmente distinta de la intuición que da la esencia material, la esencia en el primer sentido.

Pero subsiste algo común: la plena pluralidad del "esto que está ahí", de toda posición individual; la absoluta universalidad, o necesidad, que es inherente al eidos en general lo mismo por la forma que por la materia, y la posibilidad de tratar también las esencias formales como objetos, de hacer sobre ellas enunciaciones puras, de aprehender relaciones objetivas referentes a

1 Cf. § 13.

ellas en el carácter, propio de ellas, de la universalidad eidética, que puede convertirse en algo válido absolutamente para lo individual en general, y que aún entonces está pensado con universalidad formal.

Dondequiera que aquí, en estas consideraciones, formulamos enunciaciones puras sobre lo material, no son las enunciaciones mismas materiales, sino formales. En otras palabras, nos movemos por completo dentro de la esfera [de la] ontología formal.

Adición II.[1] A las pp. 33 *ss.*

Categorías de la significación, significación.

Los conceptos fundamentales inherentes a la esencia de la *proposición,* etc. La última aclaración de proposición, la última depuración, conduce, justamente en el sentido de las "Ideas", a distinguir aquí aún entre significación y proposición, y como en efecto sucede ya allí, a entender ontológicamente la proposición. De esto tiene que hacerse, pues, un tema expreso y completo.

Adición III.[2] A la p. 34 *s.*

Sobre "significaciones".

En la p. 35 diferencio en las "categorías" los conceptos en el sentido de significaciones y por otra parte las esencias mismas (aquí las formales), que encuentran su expresión en estas significaciones.

Esto no es, ciertamente, satisfactorio. P. ej., la categoría formal "relación objetiva". Tendríamos la significación "relación objetiva" y la esencia formal "relación objetiva". También puedo tomar la expresión verbal "relación objetiva roja", aunque no hay tal, y la correspondiente esencia, que tampoco hay.

Diferenciamos lo mentado con las palabras en cuanto tal. Las palabras pueden estar en función normal de juicio —no modificada cualitativamente o en función anómala —modificada cualitativamente. Se hallan por ello, como se dice, en la misma

[1] De 1920.
[2] De 1914.

significación. El sentido, la esencia de lo mentado, prescindiendo de la cualidad, es la misma. La esencia es lo mentado categorialmente en cuanto tal; por otra parte, si el mentar es un mentar posible o un mentar verdadero, le corresponde lo verdadero inherente al mentar, o a la mención (lo mentado en cuanto tal), que es verdaderamente, la relación objetiva de la "mención" en general, la idea, la esencia "relación objetiva". Pero tengo que hacer objeto de una exposición expresa, en forma del todo completa y con plena generalidad, todas las proposiciones relativas, esencias, etcétera.

Distingo, en conclusión: conceptos categoriales y esencias categoriales; mejor aún, conceptos de categorías, palabras y conceptos universales, que nombran categorías (no que las expresan, esto no va bien), y las categorías mismas.

Tengo las palabras, las expresiones: relación objetiva en general, pluralidad en general, etc., la esencia formal "relación objetiva". Si tomo las palabras "relación objetiva pura y simplemente", se refieren a relaciones objetivas, a las determinadas materialmente, a las singulares en general, etc., en virtud de su esencia, que ella misma no se hace objetiva.

Adición IV.[1] Al § 11, pp. 35 *s.*

> *Objetividades sintácticas,* correlatos de las funciones del pensar (funciones de la identificación "sintácticas") y sus *sustratos últimos* como sustratos de las *sintaxis.* Operaciones sintácticas de los correspondientes sustratos.

La exposición de la p. 35 *s.* es imperfecta. Los objetos sintácticos se identifican con los objetos categoriales de las *Investigaciones lógicas.* Pero aquí entran también el género, la especie, etc.; y echo de menos haberlo dicho expresamente en el § 12, o sea, que las distinciones que se hicieron allí pertenecen a la esfera *sintáctica.*

Pero aquí del reparo referente a la conclusión del § 11, p. 36. La división lógica en núcleos últimos y forma sintáctica concierne, p. ej., al adjetivo "verde", que tiene la forma de predicado o la forma de atributo y, por tanto, es un sintagma; además puede el verde nominalizarse. convertirse en sujeto u objeto.

[1] De 1921.

Tenemos aquí diversas funciones sintácticas, a las que le sirve de base un núcleo último que tiene su categoría nuclear, que es distinta para "verde" que para "casa". ¿Qué pasa, pues, con estas categorías nucleares? Por respecto a las sintaxis, de las que hemos partido *aquí*, siguiendo mis cursos lógicos, tenemos en los núcleos de diversas categorías algo último. Pero ¿no corresponde al núcleo de significación "rojo" la especie "rojo", no corresponde al núcleo "árbol" la idea genérica concreta árbol?

Pero llamé al género y la especie categorías; y ¿qué pasa con la relación entre lo concreto y lo abstracto (la esencia independiente y la no-independiente)? ¿Son también categorías, o serían los sustratos últimos objetos independientes y no independientes como objetos individuales?

Sustratos quiere decir que son *objetos* que ya no son configuraciones categoriales, que en sí mismos "ya no contienen nada de las formas ontológicas", que son meramente correlatos de las funciones del pensar. Pero ¿cómo hay tal, cómo es concebible tal cosa? La cuestión es qué quiere decir aquí "funciones del pensar", cómo hay que caracterizar esto. Eventualmente es, en efecto, algo no independiente. Es posible aducir aquí la "*x*" del nóema, pero no es ella lo mentado, pues de ella no sale el pleno objeto mediante sintaxis.

Con los objetos podemos formar sintácticamente nuevos objetos. Ciertamente, tenemos que llegar a objetos últimos. *Éstos se constituyen de otro modo que los objetos predicados "sintácticamente"*. Frente a las categorías sintácticas las tenemos no-sintácticas, categorías nucleares o categorías de sustratos. También aquí llegamos (comparación, etc.) a "síntesis", pero no a sintaxis. Todo esto está realmente indicado, justo en tanto se diferencian las categorías sintácticas y las de sustratos. Pero no está expuesto con toda pulcritud [?].

Quizá debido a lo conciso de la exposición.

ADICIÓN V.[1] Al § 11, p. 36.

Sustrato y esencia (dificultades).

"Rojo" es unas veces predicado, como en la relación objetiva "esto es rojo". Otras veces, sujeto, como en la relación objetiva

[1] De 1921.

"el rojo es una especie de color". En este último caso tiene el juicio por base la esencia como objeto sobre el que. . ., tal cual está dada ella misma en la consideración comparativa e identificación de las cosas rojas, o más precisamente, de las superficies rojas; el rojo se destaca y "se convierte en objeto" para mi juzgar y para el juicio: en el objeto sobre el que. . . Se convierte en el sujeto nominal.

Aquí encuentro en ambas "relaciones objetivas", relaciones lógicas, comparando el "rojo" y "el rojo", el predicado aquí, el sujeto allí, en dos "formas lógicas", en dos clases de sintaxis "el mismo sustrato" (ontológico-formal): en las dos proposiciones (como juicios) el mismo *"núcleo lógico"* (puramente gramatical) (el sustrato significativo de la síntesis significativa). Al sustrato de la esfera significativa en el contenido noemático del "juzgar" (también en la expresión) corresponde el "sustrato" en el miembro de la relación objetiva (y naturalmente también una paralela en la conciencia, la vivencia). Permanecemos aquí dentro de lo óntico. ¿Es el sustrato algo distinto de la esencia el rojo?

Es lo idéntico frente a diversas "funciones lógicas", es lo que puede apresarse en diversas formas lógicas y entra con éstas en diversas relaciones lógicas como miembro que edifica sobre ellas. Todos opinamos, en efecto, que una esencia no necesita ser un sujeto. Fijándose en que el rojo se exhibe de múltiples maneras y con estas maneras de presentarse entra en la conciencia y su nóema, hay que decir: al "sentido" del nóema es inherente el rojo como unidad de esta exhibición, y esta unidad es la que entra en la forma lógica y con ésta constituye el sentido lógico de la conciencia de la proposición.

(Si se retrocede por detrás de la conciencia lógica hasta la conciencia sensible, puede un objeto sensible que es rojo pero no está aprehendido como siendo-rojo, aparecer, conservar su unidad sensible, en la que conserva, pues, su unidad el rojo implicado. La esencia se singulariza en este objeto, y se halla, en cierta medida, en él: pero implícitamente. A la esencia misma es indiferente el que se la aprehenda aquí o allí, el que éstos o aquéllos estén dados como singularizaciones suyas, el que se la aprese "categorialmente" así o de otra suerte.)

Pero aquí hay dificultades debidas a la distinción entre momento (momento simultáneo y momento independiente) y esen-

cia. En referencia a la cuestión de lo que aporte la síntesis *predicativa* (la síntesis "es") a esta unidad: el sujeto supuesto individualmente y el momento o el sujeto y la correspondiente esencia. En un caso tengo una de las síntesis (fenomenológicamente diferenciadas, como es natural) de un todo y una parte, que es, como es natural, característicamente distinta y, sin embargo, bajo el punto de vista general, igual para el todo y el fragmento y el todo y el momento. En cada caso de una identificación parcial puede estar ahí la parte como parte de esta y de aquella esencia (en general: "concepto"). [Mediante] esta apercepción de un momento o una parte por medio de su esencia puede pensarse esta misma como predicativa (y en este caso ¿como una esencia atributiva que ha surgido de la predicativa?). Naturalmente no, si a la predicación es ya inherente el apresar la esencia (el concebir el concepto), es decir, por lo que respecta al predicado, o sea, se requieren indisolublemente el predicado y la esencia.

Pero ¿cómo? ¿Es que predicaciones como "esto es rojo" nos remiten a síntesis que, situadas más atrás, se expresan y quedan circunscriptas con estas palabras: este momento es un caso singular de rojo (es decir, de la esencia que en el enfrentamiento de tales momentos viene a destacarse inductivamente por referencia a una extensión abierta e infinita)?

Y si digo "el rojo es un color", ¿tengo que distinguir las diversas especies de colores y en cada una una particular especificación de "color" como esencia genérica, y tengo para la predicación en la esencia color el momento especificado color, que tendría que conocerse en toda circunstancia como caso "especial" de la esencia genérica color? Según esto parecen ser las predicaciones primitivas: esto es una casa, aquello es una casa, un árbol, etc., esto es un color, esto es rojo, etc., y en seguida: este A es rojo, este rojo es un color, etc. o también: esto es rojo, esto es una especie de color, etcétera.

¿Pero qué pasaría entonces con los "sustratos"? Tendríamos entonces objetos-sujetos como soportes de momentos, estos momentos mismos. Esto, la casa, como objeto-sujeto, en identificación parcial aprehende su momento, digamos la figura; o esta superficie coloreada, individualmente como sujeto, aprehende en ella la forma de círculo, reconocida como círculo, o sea, puesta en la "síntesis de conocimiento" en relación a la esencia, y luego

el sujeto como sujeto del predicado: ¿qué sería éste? No el momento individual y reconocido como verde.

En su singularidad individual no entra el momento en el predicado. Si digo "esto es verde", está "determinado" el sujeto por el concepto, la esencia verde, [es] algo de la esencia verde. Se diría que está puesto en relación a la esencia como un sujeto individual, que llevando como momento en sí como una singularización de la esencia, dice una referencia peculiar a la esencia. Pero una relación objetiva racional no se predica, las relaciones objetivas racionalmente predicativas son un estrecho círculo de relaciones objetivas y hacen frente a relaciones objetivas como: esto es "verde".

Ya se ve qué grandes dificultades hay aquí (sobre ellas, mis exposiciones anteriores), por ende también dificultades tocantes a la relación de los objetos sintácticos y los objetos predicativos del pensar. Si colecciono en la intuición, o en parte junto, en parte separo (hago exclusiones), si paso de un objeto a sus partes y momentos, llevo a cabo síntesis de identificación, o comparo, hago resaltar semejanzas o igualdades, me coloco en el terreno de un miembro, etc., está claro qué es lo que son ahí los "sustratos" últimos para tales operaciones de conectar o relacionar. Pero si pienso en el sentido especial, si pienso digamos un triángulo en general, teniendo a la vista un ejemplo, ¿entra éste también en el sustrato, dado que no lo "miento" en el pensar? Y si pienso: esta mesa tiene pies de león, ¿no están pensados en la indeterminación de esta predicación estos pies individuales, no están mentados en su determinación individual y concreta, no son sustratos?

Tenemos aquí objetos intuitivos y conexiones que se llevan a cabo con ellos, "en cuanto" objetos intuidos (sea de la percepción o de la fantasía, etc.), y tenemos una capa superior del pensar y del mentar pensando, tenemos constituidas ahí relaciones del pensamiento que en los fundamentos intuitivos están referidas restrospectivamente a ellos: pero que no los contienen sin más en sí. Por eso se distinguen la intuición y el pensar, la cosa y la relación objetiva en sí, la relación objetiva intuida, pensada, etc. Aquí hay una fiel descripción de todo, y ésta requiere una distinción de las capas y un proceder sistemáticamente desde abajo.

ADICIÓN VI.[1]

Objeción contra todo el capítulo primero de la primera sección.

Las consideraciones parten de la experiencia natural, se mantienen en el terreno natural. El universo de lo existente en general, del algo en general, es el mundo, todos los objetos eidéticamente ideales están referidos al mundo o a un mundo posible en general.

La lógica formal es, pues, la lógica formalmente universal de las realidades, como en Aristóteles. Se trata de reflexionar, leyendo exactamente, sobre si se ha procedido efectivamente conforme a esto.

¿Qué pasa con la evidencia de todas estas consideraciones sobre la base de este supuesto? ¿Tienen estas consideraciones la pretensión de dar un *a priori* definitivo?

¿No causa el no aclarado supuesto vacilaciones y dificultades?

¿Puedo saber que todo lo existente en general encaja en una división regional semejante, que las ciencias deben fundarse en ella? ¿No son las regiones las estructuras universales del mundo, mientras que el concepto de estructura del mundo, dado que no está antepuesto el mundo como universo dotado de unidad, no entra ni siquiera en la discusión?

Añádase el gran yerro de partir del mundo natural (sin caracterizarlo como mundo) y pasar en seguida al eidos —como si se llegase ya sin más a las ciencias exactas. La idealización es tácita.

ADICIÓN VII.[2] A la p. 57.

¿Es lo dicho aquí correcto?

El "mundo" de las entidades aritméticas, la serie infinita de los números puros y las entidades teoréticas de la aritmética pura no estaban ahí para mí, "constituidos" en modo alguno para mí, mientras no había cultivado la aritmética en [la] escuela y en mi

[1] De 1927.
[2] De 1922.

formación científica. Y en realidad sólo mientras me ocupo con la aritmética está ahora "presente" de veras para mí este mundo. Sólo entonces, sólo en el aritmetizar original, en el engendrar entidades aritméticas, las tengo a la vista como realidades aritméticas, y en una oscura conciencia mnémica de amplias y comprensivas conexiones en cuyo orden entran, tengo una conciencia mediata de un ulterior mundo aritmético accesible a mí en el que he puesto pie ahora.

Distinto es respecto del mundo real en sentido estricto. En mi vida de vigilia está presente en realidad continuamente, en tanto que siempre tengo efectivamente en mi campo de experiencia algo "de él", estas o aquellas realidades, en el mismo sentido. Ni siquiera necesito poner pie en él, tengo continuamente mi real posición y experiencia en él, aun cuando no opere realmente esta experiencia. Lo realmente experimentado está circundado sin duda por lo no experimentado, pero a la manera de un horizonte sin fin, asequible partiendo del experimentar, de cercanías y lejanías no experimentadas, que en todo momento puedo comparar en su orden, en las que puedo entrar paso a paso,

El mundo real estaba, pues, presente para mí directa e indirectamente, por medio de una experiencia real y posible, ya en el tiempo en que aún no había adquirido un "mundo ideal", y sigue presente aun cuando me "pierda" del todo, p. ej., en mi actividad aritmética, en el mundo ideal de lo aritmético, etcétera.

Los dos mundos están "inconexos", el aritmético no entra en el horizonte de las realidades en sentido estricto de mi experiencia.

Adición VIII.[1] A la p. 75 *s*.

Proseguimos estos estudios hasta donde es necesario para llegar a ver, en primer término, que hay que experimentar la conciencia puramente por sí, prescindiendo de todas las conexiones reales psicofísicas, y que investigarla eidéticamente en su propia esencia pura, pero esto no sólo en cuanto singular, en cuanto vivencia de conciencia. Hay que ver que enfocando abstractamente la psique de un ser humano y ante todo la mía (el investigador psicológico del caso) hay que llevar a cabo una experiencia

[1] De 1929.

puramente psíquica (llamada cuando funciona científicamente "experiencia psicológica"), en la que se aprehende y resulta aprehensible en la pura vida de la conciencia la pura subjetividad de la conciencia. Se revela entonces que esta experiencia, proseguida consecuentemente, da un campo de experiencia cerrado sobre sí; dicho más exactamente, la vivencia de conciencia singular que esta experiencia hace aprehender, manifiesta ser esencialmente no independiente, pero la experiencia continuamente proseguida desde lo consciente a algo siempre nuevo no da meramente montones de vivencias, sino que con esencial necesidad es cada vivencia momento de una conexión concretamente constitutiva de un todo, y más precisamente, de una corriente de conciencia abierta sin fin, en que el yo del caso está experimentado y es constantemente experimentable en su pureza como viviendo en ella. La conexión de pura subjetividad consciente evidentemente dotada de unidad que con ello se pone de relieve, funda aquí, como en todo campo de experiencia semejante (p. ej., la experiencia espacial de las cosas de la naturaleza como campo de experiencia dotado de unidad) la posibilidad de una investigación de esencias, pudiendo convertirse en tema la vivencia de conciencia en general, en su pureza eidética, como posible sólo [en] el campo total de una corriente de conciencia, y la esencia de una corriente de conciencia, de una subjetividad consciente en general.

Brota así la idea de la posibilidad de una ciencia peculiar que investigue consecuentemente la subjetividad humana sólo como la de aquella experiencia "puramente psíquica" puramente como subjetividad consciente, y en particular la investigue bajo el punto de vista de lo esencial (*a priori*), sin preocuparse lo más mínimo de conexiones psicofísicas, como si éstas no existiesen. Se dirá aquí, abstrayendo consecuentemente de ellas. Es, pues, posible partiendo de intuiciones de experiencia de ejemplares de lo puramente psíquico, como lo ofrece la experiencia pura, y haciéndolas variar libremente en la fantasía, y mirando a lo invariante [inherente] en ellas pura y reiteradamente a intuiciones de meras posibilidades de una conciencia, esbozar una tipología esencial de entidades de la conciencia, y de tal suerte que finalmente deben investigarse en forma intuitiva concreta las esencias invariantes e invariables, las esencias de una

totalidad de conciencia pura, como una universalidad no vacía, sino concreta, o como una concreta forma esencial, concreto orden esencial de leyes al que está absolutamente sujeta toda vida consciente individual concebible de una pura experiencia concebible.

Adición IX.[1] A la p. 76 (véase la inserción correspondiente).

La conciencia en general, o bien la unidad de una subjetividad consciente, que en la experiencia natural, y por ende también en la que funciona psicológicamente, está dada primitivamente como una componente real de las realidades presentes en el mundo bajo el nombre de seres animados, y como tal, como lado "psíquico" de ellas, como individualidad psíquica, como vida psíquica, es el tema de la *psicología*, es *experimentable e investigable también en un sentido totalmente distinto* y en una *actitud radicalmente diversa.*

En efecto, si, como lo requiere absolutamente la psicología ya por la simple meta que se propone, se apresan el ser y la vida psíquicos en la pureza de su propia esencia y en la vinculación aneja a ésta, aunque se apresen abstractamente como componentes del mundo, mediante [la] peculiar ἐποχή descrita en lo anterior (como un cambio de actitud del investigador que puede llevarse a cabo en general *a priori*) debe experimentarse e investigarse consecuentemente por sí y en sí y para sí el orden propio de la esencia de ella, como un ser absolutamente *sui generis,* o sea, debe ponerse de manifiesto como una región del ser absoluta y en principio nueva, campo de experiencia de una ciencia absolutamente autárquica y en principio nueva —la fenomenología trascendental.

Mas para ver lo nuevo, y verlo como se requiere, partiendo de la actitud natural esencialmente anterior, y de la psicología oriunda de ella o que es indispensable reformar radicalmente, son menester profundas y prolijas consideraciones, cuya marcha abocetamos ante todo en términos generales.

1. Como se mostrará, hay que hacer efectivamente la cabal experiencia de la subjetividad consciente humana (y siempre concomitantemente animal) en la pureza de su propia esencia

[1] De 1929, *cf.* también Adiciones viii y x.

en y para sí, abriéndose, mediante el correspondiente método de una experiencia "psicológica pura", un campo de la experiencia o del ser infinito y correlativo por su propia esencia, que puede por ende volverse el tema de una *psicología pura.* Añadamos en seguida que aquí es no sólo lo necesario en primer término, sino lo más fácilmente accesible, una psicología *eidéticamente* pura (una ciencia eidética de las posibles variantes de la experiencia de lo psíquico puro), y que sólo de ésta se trata para nosotros. En lugar de encontrarnos en el mundo fáctico de los seres humanos y animales fácticos, nos encontramos entonces en un mundo en general eidéticamente posible, con seres humanos y animales en general intuitivos, pero "representables" como posibilidad eidética, y lo psíquico puro eidéticamente posible es entonces posible componente real de estas posibles concreciones, gracias a una constante abstracción de los momentos de realidad entretejidos (cuerpo físico, naturaleza en general). Análogamente, pues, a como la naturaleza física se vuelve, en una abstracción paralela, de todo lo que hay de espiritual en el mundo, una región cerrada sobre sí, y mediante la concordancia consecuente de la experiencia física pura y la fantasía física pura es posible recorrer un campo coherente e infinito de experiencia real como si funcionase una cuasi-experiencia, o bien, puede sobre la base de esta consecuente experiencia o cuasi-experiencia convertirse en el dominio de una ciencia teorética universal, una ciencia apriorística y empírica, análogamente puede —como ha de mostrarse— ponerse de manifiesto en la dirección contraria, y mediante una consecuente experiencia psíquica pura, y abstractivamente, un campo cerrado de experiencia regional —el de una subjetividad consciente pura, que daría el campo de trabajo para una ciencia regional cerrada, para una psicología "pura". Ya la psicología del siglo XIX aspiró, bajo los títulos nada claros de "psicología descriptiva", "psicognosia", y asistemáticamente y sin hacer aclaraciones de principio acerca del sentido peculiar de tal pureza, a desarrollar una psicología pura, que justo por la falta de tales aclaraciones nunca llegó a desarrollarse en serio.

El motivo que impulsaba hacia ella está patentemente en el hecho de que toda investigación antropológica y en general biológica concreta ha menester, en virtud de la dualidad de lados de

sus realidades, de una experiencia consecuente dirigida hacia cada uno de los dos lados, y también hacia las propiedades de la totalidad misma, y de una intuición de las correspondientes posibilidades. Esto último, para la creación original de los conceptos regionales fundamentales, que funcionan como conceptos fundamentales de la biología. Pero, como se indicó, el logro de la exactitud (lo análogo de la exactitud física) requiere el desarrollo sistemático de una ciencia eidética que sobre la base de las posibles variantes de la experiencia investigue la forma esencial de la región del ser animal. Lo que requiere, para el lado psíquico de esta región de dos lados, una eidética de la posible experiencia psíquica pura, o lo que es lo mismo, una psicología eidética y "fenomenológica pura".

Aquí todo estriba en la posibilidad y el sentido de esta experiencia psíquica pura ("experiencia interna"), o en el método de esta purificación, y de lo que éste obtiene como experimentado puramente, e igualmente en la demostración de la posibilidad de una cerrada infinitud y continuidad de semejante experiencia con el correlato de un campo de experiencia infinito y, sin embargo, totalmente cerrado (en primera línea: de la corriente de la conciencia).

2. La subjetividad consciente pura, la conciencia pura, eso mismo que tiene, en la abstracción metódica anteriormente indicada, el sentido de una región cerrada, con su esencia propia, dentro del mundo real dado, puede entenderse, mediante una alteración de la actitud metódica de la psicología, y en especial de una psicología "pura", en un sentido esencial y fundamentalmente nuevo. Ya no designa entonces una mera región abstracta dentro del mundo, antes bien, en la nueva actitud (la "trascendental"), toma el sentido esencial y fundamentalmente nuevo de una región absolutamente autárquica, de la que los datos de experiencia son puros, o sea, no son del mundo, no son reales, en sentido estricto, porque en esta nueva actitud se deja metódicamente sin validez alguna a toda experiencia del mundo.

La ciencia de la subjetividad trascendental, que descansa en la experiencia trascendental del yo (la fenomenología trascendental), no tiene, como la psicología pura, por terreno previamente dado el mundo de la experiencia como existente por adelantado, ni tampoco tiene, pues, seres humanos y animales como

temas científicos de validez empírica: y, sin embargo, tiene por tal la conciencia pura, aunque ya no como componente abstracta, sino como existente absolutamente. El cambio de actitud hace cambiar. con su peculiar logro metódico, el sentido metódicamente fundado de una experiencia psicológica pura en el nuevo sentido de una experiencia trascendental y de un nuevo modo pura. El campo de experiencia pura psicológica que se presenta en la primera como una región cerrada de coherencia continua, el campo de la subjetividad consciente psicológica pura o, ante todo, de la corriente psicológica pura de las vivencias de conciencia propias, se trasforma en el correspondiente campo cerrado y universal de la subjetividad consciente trascendental, o en la corriente trascendentalmente pura de mis propias vivencias de conciencia trascendentales. La "desconexión" que llevo a cabo como fenomenólogo trascendental desconecta con el mundo empírico en general la subjetividad psicológicamente pura. Pero justo por medio de esta ἐποχή trascendental se abre a la intuición empírica y a la intuición en general la subjetividad trascendental como una región absolutamente autárquica, haciéndose accesible como región del "ser absoluto". Se hace accesible por la vía de la reducción psicológica pura (o sea, de la purificación metódica en que nos apropiamos el campo de la experiencia y la investigación psicológica pura) mediante un cambio de actitud, posible *a priori* en todo instante, que acarrea una correlativa del sentido de la región psíquica, pura, pero dejando, sin embargo, intacto el contenido propio de esta región.

Mediante una explanación más detallada de lo dicho resultará, pues, respondida la cuestión anterior, de lo que pueda "quedar como resto" al dejarse sin validez el mundo previamente dado, el todo de lo "existente" en el sentido vulgar, o lo que es lo mismo, lo que quede prohibido en principio como terreno de una experiencia y una investigación empírica ingenuamente desarrolladas.

Lo que queda no es el reino de la intuición psicológica pura, sino la variante de su sentido, toda su esencia propia. Queda la región trascendental del ser, absolutamente autárquica, que en principio elimina la psicología misma. Cómo esta región trascendental lleve en sí, a pesar de su extrañeza al mundo. en un cierto sentido el mundo, y en su manera esencial de considerar

las cosas todos los mundos posibles, es tema que ha de ocuparnos aún extensamente.

Pero ahora consiste en hacer comprender de veras lo que se ha indicado aquí.

Adición X.[1] A la p. 76.

En esta psicología pura, que para obtener su material de ejemplares debe empezar tanteando con un análisis empírico en los hechos empíricos de la experiencia psíquica y variándolos libremente en la fantasía para dar forma intuitiva a posibilidades eidéticas, está la vista dirigida en todo instante a lo psíquico *puro,* o sea, que se mantiene constantemente dentro del marco de una constante abstracción de todos los componentes de las concreciones reales intuitivamente entretejidos en la realidad y posibilidad (cuerpo físico, en más amplia secuencia la naturaleza en general). Análogamente, pues, a como la naturaleza física (o la posible naturaleza física) se vuelve, en una abstracción paralela en que se prescinde de todo lo que de espiritual haya en el mundo, tema como naturaleza física pura, en forma de una región cerrada sobre sí de experiencia que se prosigue continuamente, o de representaciones de la fantasía, y a como esta región se ofrece así en forma de un orden dotado de unidad, cerrado, con una esencia propia e infinito, cuya ininterrumpida continuidad se descubre en la intuición que se prolonga continuamente —análogamente puede, como se ha de mostrar, en la abstracción correlativa, avanzar coherente y continuamente *in infinitum* la experiencia psíquica pura, la fantasía de dirección psíquica pura, y entonces se abre un orden cerrado e ininterrumpido, con una esencia propia, el campo regional e intuitivo, cerrado sobre sí, del ser psíquico puro como realidad y pura posibilidad. En otras palabras, también aquí puede permanecerse consecuentemente dentro de la experiencia psíquica pura, permaneciendo dentro de ella —sin atravesar lo no-psíquico— en una esfera ligada psíquica y puramente.

A un lado, se vuelve la naturaleza física pura (como aquella que se da originariamente en la continua experiencia física pura) el dominio de una física pura (en un sentido muy amplio),

[1] De 1929; *cf.* también Adiciones VIII y IX.

y la naturaleza representable en general (como representable en la intuición de la fantasía física pura con una continua concordancia) el dominio de una ciencia apriorística, de una ciencia de la forma esencial, eidética, de una naturaleza pura en general. Al otro lado, es de esperar lo mismo, si es posible una experiencia psíquica pura o proseguirla sin soluciones de continuidad: la posibilidad paralela de una psicología pura como ciencia de hechos y una psicología pura eidética como ciencia apriorística de la forma esencial y necesaria de una posible subjetividad pura. Así como la física en cuanto ciencia natural "exacta", racional, sólo sería posible sobre el fundamento de la geometría apriorística, la aritmética y la dinámica apriorísticas, que funcionan para ella como método lógico y son las disciplinas coaligadas de una ciencia apriorística de la naturaleza; así como saca de éstas sus conceptos fundamentales "exactos", sus normas racionales puras —así tendría la psicología pura eidética (la "apriorística") la función lógica de crear, en lugar de los conceptos impuros y vagos de la empiría psicológica conceptos fundamentales "exactos", racionales puros, para una eventual psicología pura (como ciencia de hechos) y dando un paso más para una psicología concreta, prestando a sus conceptos de ambos lados racionalidad por el lado psicológico puro.

Más ampliamente: la psicología eidética tendría la función de hacer de la psicología, haciéndola remontar a la forma esencial que la esencia eidética de la región psíquica pone de manifiesto como su *ratio* pura, una ciencia de hechos, pero racional, de lo psíquico, y ello en referencia abstracta a lo psíquico puramente en sí mismo. Ya la psicología del siglo XIX mostró una fuerte tendencia hacia una psicología pura, a saber, bajo los títulos de psicología descriptiva, y también fenomenológica, o de psicognosia (Brentano). Pero faltó toda aclaración en principio del método y del sentido de esta pureza y el conocimiento de la necesidad de poner la mira en una psicología pura y en cuanto tal eidética. La falta de esta aclaración impidió desarrollar la cosa en serio.

ADICIÓN XI.[1] A la p. 86 *s.*

Que una "corriente de vivencias" semejante asocia como ingredientes constitutivos y con necesidad esencial absolutamente todas las vivencias que puedan considerarse como las mías —esto es, las que me son accesibles como ellas mismas en la posible experiencia inmanente—, o que me es propia una corriente de vivencias como un todo abiertamente infinito, fundado puramente en lo peculiarmente esencial de sus vivencias y totalmente cerrado sobre sí, es cosa que puede hacerse evidente de un modo inequívoco por la siguiente vía. Esencialmente es inherente a una vivencia en general que aprehendo intuitivamente como mía en reflexión inmanente un "horizonte vacío" que puede descubrirse por dos lados como horizonte de un futuro y un pasado no intuitivos ("oscuros"). En la forma más originariamente intuitiva, en la forma de la percepción interna, aprehendo digamos ante todo el presente inmanente del caso, el que corre vivo. El despertar de asociaciones, eventualmente dirigido a voluntad, hace claro su horizonte en detalles, y con ello se vuelve evidente lo que da sentido a todo este hablar de horizontes en general, a saber, el que los detalles que emergen en cada caso, los distintos recuerdos o expectativas, se limitan a hacer intuitivo en sí mismo lo que ya desde antes entraba en el presente vivo, a saber, como oscura, aunque del todo falta de relieve, mención concomitante de algo presente a una, con lo presente ahora en forma viva, pero en el modo "ya no" o "aún no".

Todo lo que así resalta claramente (llenando el vacío anterior y, sin embargo, dejando aún un vacío por llenar) aparece a su vez con un horizonte propio cuyo sentido se deja descubrir y aclarar de modo semejante. Este descubrimiento tiene, como puede hacerse evidente, la índole esencial de la iterabilidad; en la dirección del horizonte del futuro que entra ya en lo claro del caso es esencialmente posible descubrir en un continuo avanzar[a] con el que vienen a darse en sí mismas una continua corriente de vivencias.

Es evidente, además, que dos corrientes semejantes que tengan en común una vivencia entran como partes en la unidad de una corriente que las abarca; además, que de cada vivencia lleva

[1] De 1929.

a cada otra una corriente vinculadora que puede descubrirse, y finalmente que todo lo abarca *una* corriente, la de mi vida universal, en la que soy. Todas las referencias y vínculos propios de las vivencias por su peculiar esencia inmanente, tienen el carácter de la *"relation of ideas"* de Hume, radicando *a priori* en la corriente misma de las vivencias como corriente concreta y cerrada absolutamente sobre sí por su propia esencia. Esta corriente es un todo abierto sin fin —una totalidad apriorística— que está determinada exclusivamente por los contenidos esencialmente propios de las vivencias mismas.

No vamos a entrar en la marcha exacta de la gradación de la evidencia, que tiene sus prolijidades en virtud de la esencial diversidad de la aclaración del curso esencial de la corriente pasada de las vivencias y de la futura (anticipada con equívoca indeterminación). Claro es que lo que para mí es susceptible de descubrimiento como totalidad abiertamente infinita de mi vida se traslada por intrafección a cada uno de los demás: que cualquier otro yo sólo es concebible para mí, conforme a su propio sentido, como variante de la esencia de mi yo, como "mi igual".

Lo que hemos expuesto concierne a las vivencias cuando nos atenemos puramente a lo que nos brinda la reflexión pura sobre la *cogitatio* del caso como esencia pura y por ende propia de ella misma, esto es, a lo que se hace adecuadamente intuitivo en la intuición reflexiva y es realidad con tal contenido dado en sí mismo para el yo que reflexiona, sea presente, pasado recordado o futuro. En este contenido no entra, por ejemplo, en referencia a una percepción inmanente de una percepción "externa", la cosa real percibida en ella "externamente", ni en parte ni por momento abstracto alguno. Dos vivencias tienen eventualmente la misma esencia general, pero cada una tiene en su singularidad su propia esencia, su singularización esencial, su "contenido". La misma cosa puede, pues, ser percibida eventualmente en varias percepciones con determinaciones completamente iguales, digamos con exactamente el mismo color o forma, pero entonces están las vivencias perceptivas mismas separadas por su contenido, teniendo en el mejor de los casos esencias propias iguales (aunque nunca absolutamente iguales), en las que está "representado" lo mismo en el sentido de la identidad numérica.

La percepción de una cosa es una vivencia en la que soy

consciente de lo percibido en ella en el modo de la aprehensión de ello mismo en persona, y en síntesis inmanentes con nuevas percepciones miento además en el modo de "lo mismo" lo que cada una de tales percepciones ha aprehendido a su vez como en la propia "persona"; pero la cosa misma aprehendida en persona es y seguirá siendo "trascendente". Así es por respecto al mundo real entero que es consciente "en mí" dentro de la corriente de mis vivencias, en las formas intencionales que sea.

Lo que es válido para mí, es válido para todo aquel del que pueda tener una representación y en especial un saber consciente. Él con la corriente entera de sus vivencias es trascendental a la mía; por otro lado, aquello de que en cada caso es consciente en la suya, intuitivamente o no, es, en tanto no es vivencia pura, también trascendente a su conciencia; no puedo concebirlo de otra suerte en tanto tengo que concebirlo como otro yo, o sea, igual a mí en todo lo que tengo de general esencial o eidético —como un yo, como algo de mi propia índole esencial. Trascendencia quiere decir, pues, la índole peculiar de los objetos intencionales que rebasan los límites de la esencia singular propia de las vivencias puras, o sea, no se dejan insertar en ellas con su esencia.

Adición XII.[1] A la p. 100.

La forma absoluta de darse y su correlato, lo "absoluto", están definidos falsamente.

Aquello de que se trata es, en efecto, el hecho de que el darse las cosas no es sólo un darse por matices y escorzos, sino además y esencialmente un darse presuntivo, y así por respecto a cada punto presente, a cada punto en que está la cosa dada en persona como existiendo ahora y siendo como es. Lo dado de ella en todo instante, aunque fuera falsa pretensión, depende del curso ulterior de la percepción concordante consigo misma. *Por respecto al ser inmanente no es así.* Aunque una presunción acerca del ser futuro no se confirme, aunque deje de confirmarse hasta donde alcanza la experiencia, también aunque sea necesaria, la fe de la experiencia en lo realmente experimentado no está afectada por el curso de la percepción ulterior.

[1] De 1922.

Pero nunca he considerado más que la cosa en la posible *percepción* —no en el enlace sintético de experiencias separadas.

ADICIÓN XIII.[1] A las pp. 105 *ss.*

Sin embargo, debemos conceder que estas consideraciones por valioso que sea lo que hacen valer, y ser esto encima algo que no se había observado nunca, no bastan en modo alguno. Hemos puesto siempre en contraste la *percepción* de vivencias (en el darse originariamente en sí mismas) y la de cosas reales (ante todo materiales). Pero ¿debemos limitarnos a percepciones singulares de cosas y por otro lado a *cosas singulares*?

¿No hemos supuesto constantemente que tenemos una corriente de conciencia —un curso de vida pura que corre sin fin; que yo, o sea, el percipiente, no percibo sólo esta y aquella vivencia, sino que *tengo de mi vida una experiencia dotada de unidad,* desde la cual estoy cierto sin duda alguna de aquélla? ¿Y no hemos supuesto que hablamos constantemente como "nosotros", que existimos *nosotros* —y no hay en esto el supuesto de que a mí como percipiente y en general experimentante me están *dados no sólo mi yo y vida, sino también los de los otros*?

Las consideraciones enteras —que empezaron con el § 44— se llevaron a cabo en la *actitud natural,* las llevó a cabo, dicho más claramente, cada uno de nosotros en la actitud natural, en la que tenía al mundo en su modo circundante de darse, en la que era pura y simplemente válido para él, en la que reflexionando sobre sí puede encontrarse consigo y su vida como algo humano, psicofísico, que "tiene lugar" como quiera que sea en un cuerpo material, como algo "real", en una experiencia no meramente de cosas, sino psicofísica (humana).

Coloquemos en el centro: el mundo existe —pero que existe es una enunciación mía y una enunciación justa en tanto que *experimento* el mundo. Si no tuviese ninguna experiencia del mundo, ninguna percepción originaria del mundo en que me estuviese dado éste como un presente "continuamente" vivo, no sería para mí el mundo una palabra con sentido, ni ninguna enunciación sobre el mundo una enunciación con un sentido de ser justificable. Pero la percepción del mundo sólo se lleva a

[1] De 1929.

cabo de un modo, y esencialmente, tal que en él me están dadas en forma realmente perceptiva sólo cosas singulares en un campo de cosas limitado como campo de percepción; el hecho de que el mundo es más que este campo corriente y cambiante me remite al horizonte que lo ensancha, y el de que es en su vacío no lleno perceptivamente un horizonte de cosas remite por su parte a mis posibilidades (a mi poder) de "penetrar" en este horizonte.[1] esto es, de proporcionarme, por medio de ciertos actos de presentación y no justo meramente de ficción, una multitud de cosas de la que estoy cierto de que las cosas representadas intuitivamente en ella, si son realidades conocidas, aunque no dadas originariamente en sí mismas, existen, o son presuntas. desconocidas. pero de existencia demostrable por subsiguientes percepciones. Mucho más son las realidades pasadas y futuras (futuras no meramente como confirmando posteriormente mi presunción de una existencia presente desconocida) son datos posibles y sólo parcialmente reales de experiencias de la especie del recuerdo y la expectativa.

Las cosas y el mundo tienen para mí constante validez. y no por obra meramente de una limitada percepción de cosas singulares y ya por esto pertrechada de horizontes, sino por obra de una conciencia de validez de la índole de la conciencia de un horizonte universal.[2] Así, pues, también éste ha menester de una crítica tan pronto como, según hice antes, entro en la cuestión de la índole de la legitimidad que tiene para mí la experiencia del mundo. la experiencia de la que saco el sentido más originario y la legitimidad de mi certeza del mundo en general. sea propia de ella o no la indubitabilidad apodíctica que excluye en absoluto el no ser, y ello en universal contraste con una experiencia pura del yo y las vivencias. Por lo que. de otro lado. toca a ésta, no debemos, no debo suponer el sentido naturalmente ingenuo de la corriente de mis vivencias; también ella es un universo "del" que sólo están dadas realmente, y aunque lo estén apodícticamente, partes singulares; también aquí tengo que penetrar en el horizonte de mi vida y tendría que introducir una crítica de la experiencia inmanente como experiencia de mi ser y del ser de mi vida en el inmanente recuerdo, expectativa. en suma, la experiencia inmanente y concreta de mí mismo entera.

Todo ello remite de hecho a prolijas y difíciles investigacio-

nes, cuyo suficiente desarrollo concreto sólo se ha logrado tardíamente. En el primer esbozo de las *Ideas* no estaban aún desarrolladas satisfactoriamente.

Entretanto, no es de prever, y ello por lo ya visible en el presente vivo, que la existencia del mundo sólo tenga valor de ser para mí por obra de lo "subjetivo" de las vivencias en que "aparece" el mundo, y que toda ulterior comprobación me remita siempre de nuevo a algo subjetivo, a fenómenos de las heterogéneas experiencias que se enlazan sintéticamente, y a un cierto *estilo* de la comprobación que es ella misma un acontecimiento absolutamente subjetivo.

¿No es evidente que puede apresarse lo subjetivo de que hablamos puramente en la esencia que le es propia y que no pone consigo nada del mundo, sino que se atiene puramente a lo que ofrece el aparecer del mundo, la experiencia, la comprobación del mundo? ¿No precede, pues, esencialmente para mí mi ser y conciencia al ser del mundo, y dentro de éste también al ser mundanal que en el habla corriente designo como yo, yo del ser humano en el mundo, algo real entre las realidades del mundo?

El preceder es patentemente una fundamentación apriorística y no, digamos, una predicativo-lógica, una fundamentación de lo uno en lo otro llevada a cabo en actos especiales. Mi ser, en su universalidad temporal inmanente, en su esencia propia y plenamente concreta: si yo no existiese, tampoco existiría para mí mundo alguno, es cosa que suena a tautología. *Pero, bien mirado, ¿no se insinúa aquí el hecho sumamente portentoso* de ser el mundo que existe para mí, y en todo lo que es determinadamente para mí, una unidad que se presenta en mis vivencias subjetivas y las "exhibiciones" que surgen en ellas sin poder desligarse de esta correlación?

Ahora bien, tiene sin duda sus dificultades la estructura de la *apodicticidad* de mi ser como yo puro de mi vida pura y de esta misma en el todo temporal, temporal-inmanente, de este ser y vida. Como, por ejemplo, el recuerdo inmanente puede muy bien engañar, así es muy posible la pugna, el engaño, el ser-otro (según enseña incluso el recuerdo intuitivo) fuera del vivo presente inmanente intuitivo. Pero cómo, si a pesar de tales posibilidades fuese apodíctico el ser concreto de la corriente de mi conciencia y pudiera esencialmente hacerse evidente que aquí y

en primer lugar es válido el principio apodíctico: *todo aparecer tiene por base el ser,* y no un ser cualquiera, sino *un ser inmanente,* exhibible con un contenido apodíctico que, sin embargo, sólo hace accesible la plena determinación de tal ser como "idea" infinita.

Pero aunque puede llevarse a cabo todo esto, sigue resultando sensible la dificultad de no ser la comprobación del mundo cosa de mi propia experiencia, sino cosa de la experiencia intersubjetiva que se completa y enriquece mutuamente, y únicamente así es comprobable el mundo tal cual está ahí, el que es para nosotros lo existente. Sin embargo, ¿no soy yo aquel en cuya vida tienen los "otros" que alcanzar el ser y el valor de ser, y en quien obtienen el ser-con-otros, el experimentar-con-otros su primera y última fuerza firmemente enraizada de comprobación? En mí últimamente se comprueba el mundo también como intersubjetivo —cómo, es, sin duda, un gran problema.

Adición XIV.[1] A la p. 111.

Se objetará que es una conclusión ligeramente sacada. Es posible que mis experiencias no hagan imposibles las comprobaciones de un mundo de experiencia que sea el mío. Pero por lo mismo es perfectamente posible un mundo inaccesible para mí y el mundo que es real, sólo que yo estoy loco —nada más. Sin embargo, si debo reconocerlo así, tengo que poder ver la posibilidad de un mundo, ¿y cómo sería posible este mismo verla, requiriendo como requiere una intuición de tal mundo? ¿Podría una representación intuitiva (frente a mis consecuentes y concordantes percepciones y experiencias todas) tener esa forma de una multiplicidad concondante de fantasías en las que aparecería un mundo de la fantasía como una posibilidad representable? Pero ¿qué entre en tales fantasías? Son percepciones "como si", ficciones *de* percepciones, de matices y escorzos, sintéticamente coherentes en ellas, apariencias *de,* referidas, pues, a una correlativa corriente de vivencias de un yo puro fantaseada concomitantemente. El mundo posible está inseparablemente referido a un posible yo y vivencias de un yo, y si ha de ser un mundo realmente posible, un mundo que haya de poder comprobarse como

[1] Observación marginal en el ejemplar III, después de 1922.

un hecho posible, tiene que poder comprobarse realmente en un real yo y vida de un yo su posibilidad real, esto es, tiene que formar la vida real de este yo real un real orden de intencionalidad en el que se compruebe la eventual "locura" como una variedad especial del aparecer, que tiene detrás de sí su ser real. O bien existo yo mismo, que puedo reconocer en mi propia esencia esta posibilidad, o existe otro yo, etc. Este otro no puede ser para mí una posibilidad vacía, tendría que estar fundado o poder fundarse en mis vivencias.

Si ningún estilo de experiencia demencial prueba en su momento nada en pro del no ser del mundo, sí lo probaría un estilo universal que no tuviese en sí posibilidad alguna real de verificación concordante.

ADICIÓN XV.[1] A la p. 122.

Las cosas que hacen su aparición para nosotros en una experiencia sensible *concordante* como reales en persona, tienen el sentido de persistentes sustratos idénticos de determinaciones idénticas —justo de objetos en sentido lógico— que seguirían siendo determinables con estas idénticas determinaciones en cualquier subsiguiente experiencia concordante. Pero, mejor mirado, da por resultado una experiencia concordante que avanza en la dirección del objeto mismo, lo determinante como objeto idéntico válido con progresiva "exactitud". Ello implica que no haga accesibles meramente nuevas y nuevas determinaciones, sino [que] lo ya experimentado en cada caso no dé nunca por resultado en su contenido intuitivo nada definitivo, sino sólo algo relativo, de lo que los contenidos hechos realmente intuitivos sigan modificándose siempre, o sea, nunca den por resultado la determinación del caso en real identidad y en aquello mismo que tenga de últimamente real. Y todo ello además en referencia a circunstancias cuyas cambiantes direcciones determinan nuevas y nuevas modificaciones.

Esta relatividad ha menester de complicadas descripciones. Pero aquí basta que frente a todas estas relatividades siga entrando esencialmente siempre lo idéntico en la mención empírica (allí donde la experiencia es "teorética", que no se da por satis-

[1] De 1929.

fecha con lo relativo como pasa en la práctica, sino que tiene en vista como objeto propio lo idéntico de la experiencia que persiste a través de toda posible práctica), con tal que ésta no sea una mención vacía ni tenga nunca el carácter de la pura apariencia a pesar de las modificaciones, sino una mención que se confirme justamente en tal mudanza de los contenidos intuitivos, en otras palabras, la conciencia de una apariencia del objeto en sí mismo que se exhibe a sí mismo en grados cambiantes de aproximación. Justo a esto se refiere el método de la ciencia natural y la tarea, en términos kantianos, motivada por el estilo de tal experiencia y que hay que hacer comprensible con un explícito análisis y descripción de ella. de aspirar, frente a los meros "juicios de percepción", a "juicios de experiencia" exactos, esto es, de formar, en ciertas idealizaciones y conceptuaciones, conceptos de una nueva especie, "exactos" (matemáticos), sacados directamente de la intuición por medio de una mera abstracción sensible, y los juicios correspondientes, que son por la índole de su formación "ideas" en las que está indicado firmemente el estilo de las mutaciones de las cosas sensibles relativas (de las apariencias sensibles), estilo del que pueden dominarse matemáticamente las especificaciones, en su firme retrotraer los conceptos exactos que se especifican a datos especiales de la experiencia. La determinación exacta por medio de conceptos matemáticos de la ciencia natural es determinación "lógica", "teorética", de las cosas sensiblemente experimentadas como identidades que se exhiben en la experiencia sensible por medio de los contenidos intuitivos —identidades que son las mentadas y las que hay que determinar constantemente en forma teorética.

Aquello de lo que se habla aquí es, dicho más claramente, la experiencia teorética, la práctica empírica de la ciencia natural, y no la experiencia que sirve de base a otra práctica cualquiera, que tiene en toda práctica su horizonte especial, su situación práctica, con la que se diseña lo que relativamente a ella haya de valer como meta alcanzada de la experiencia o de posible alcance por ésta. Pero a través del cambio de la índole de la práctica y de los fines determinados por sus situaciones, persiste la identidad de las mismas cosas; lo que en la una es ya la cosa misma, es en la otra tosca exhibición, y así *in infinitum*.

Adición XVI.[1] A la p. 199.

El campo de fondo es un campo de percepción potencial, pero tiene que permanecer abierto, si es que siempre (y más aún por necesidad esencial) han de aprehenderse como cosas los datos de los sentidos. En general, éste es el caso. Pero no debe afirmarse que sea inconcebible que el fondo sea un mero fondo de sensaciones sin apercepciones de cosas. También es un problema el de si las apercepciones de fondo, que entran diversamente entre los componentes del fondo, son modificaciones de cogitaciones, es decir, si pueden considerarse, como un percibir actual, como un actual llevar a cabo una apercepción de cosa, también podemos decir como un modo de actualidad del aparecer, tal que, si dejamos caer el percibir, volviéndonos sin detenernos a otro objeto, tiene lugar con la percepción una modificación, una alteración del modo de actualidad en un modo de fondo. Pudiera decirse que la estructura toda del acto es la misma, sólo que no lo llevo a cabo realmente.

Pero hasta el yo existe en un modo modificado en todo ello, hasta el aprehender, el volverse hacia, pero todo ello sin alma, inactual.

Parece que haya o pueda haber diversos modos de la conciencia de fondo, el modo primitivo, que no presenta nada de tales modificaciones, y la conciencia de fondo que es una conciencia de primer término hundida en la oscuridad. O bien "mociones" de percepción, tendencias a la percepción, que no son percepciones. Cf. también el siguiente aparte sobre "mociones". Algo limitado, pero todo esto tiene efectivamente que ver entre sí.

Adición XVII.[2] A la p. 212 *s.*

Dirigir la mirada al nóema, al "objeto", que está consciente ahí, y a la significación, al objeto en el cómo. El cómo, el modo en el "sentido", la significación entera como "materia". Pero la materia es consciente en un modo dóxico, y entonces tenemos un nuevo cómo; el objeto, que es consciente con tal o tal sentido,

1 De 1914.
2 De 1914.

es consciente con este sentido como existente (cierto), como existiendo presuntamente, etcétera.

Dificultad:

Si hago de la materia el objeto, le adjudico la posición del ser.

Si pongo como existente el objeto que me represento en este sentido ¿no tengo también la materia M, a la que adjudico la posición del ser o a cuyo objeto adjudico esta posición?

Respuesta:

En el primer caso tengo una representación "dirigida" a la materia. Esta representación tiene una nueva materia y una nueva cualidad.

Una posición del ser, esto es, una conciencia dóxica que sale del yo, una tesis dóxica que pasa "a través" de una "representación". Por ejemplo, pongo "¡esta mesa roja!" Puede decirse que la tesis pasa a través de la "*x*" que yace en el nóema, o más precisamente, en la materia noemática. La caracterización como existente no es otra cosa que este polo que sale del yo a través de la *x*.

En el giro de la mirada en el que hago de lo dado noemáticamente el objeto, me encuentro con esto: entro ahora con el polo de la posición, un nuevo polo, en la "conciencia interna" de la vivencia "esta mesa roja", y encuentro en ella, además de la referencia al yo y a lo noético que sale del yo, el qué, y sus componentes se hacen ahora presentes en una conciencia nueva frente al simple "¡esta mesa roja!"

Es una reflexión, y ahora es la materia y es la cualidad de la conciencia anterior objeto. La materia como objeto es puesta como existente. Pero la materia de *esta* posición no es la materia que es objeto, sino una materia que se refiere a una materia.

Adición XVIII.[1] A la p. 200.

Unidad del "objeto mentado" (en el sentido) —Multiplicidades constituyentes de la conciencia.

	noemáticas	
paralelismo: multiplicidades		constituyentes.
	noéticas	

Breve nota para la refundición.

[1] De 1914.

Nóema en general

Nóesis en general

Naturalmente, estas dos morfologías no estarían entre sí en modo alguno en la relación, por decirlo así, de dos espejos enfrentados, o tal que de cada una de ellas se pasase a la otra con un simple cambio de signo, *verbi gratia,* como sustituimos cada nóema N por "conciencia de N".

El resto de la frase, desacertado; tendría que decirse aproximadamente: Una cabal correspondencia no es algo así como la imagen en un espejo y entonces habría que añadir: Para caracterizar en general la situación que impera aquí, hay que guardarse de desaciertos, de ciertas tentaciones que extravían. No hay que confundir *diversos paralelismos en la relación entre nóesis y nóema.*

1) Unos conciernen a las *relaciones de las unidades con las multiplicidades constituyentes.*

2) Los otros a las relaciones con los *componentes noemáticos en el nóema pleno* y los componentes *noéticos* en la correspondiente *nóesis plena,* y con ello a las relaciones *entre el nóema pleno y la nóesis plena misma.* Un cierto paralelismo consiste en que la *unidad mentada* en el nóema, digamos la unidad de la *cosa* en la multiplicidad de las percepciones de la cosa (o también de una multiplicidad de recuerdos de una cosa, en suma, de intuiciones de una cosa) que se unifican en la conciencia intuitiva de una y la misma cosa (tan sólo orientada esta vez de una manera, la otra vez de otra, esta vez cerca, la otra vez lejos, etc.), *responde justo a esta multiplicidad de nóesis.*

En especial responde, en la unidad de semejante multiplicidad perceptiva, a la unidad de la cosa que aparece sensiblemente (como complejo de cualidades primarias y secundarias) un sistema articulado de multiplicidades de *datos hyléticos* y más precisamente de datos de color, datos de tacto, etc. Mejor vistas las cosas, entran en los matices y escorzos en que se matizan o escorzan los colores, formas, etc., que aparecen, también *caracteres de apercepción que se modifican continuamente.*

Así tenemos aquí un cierto paralelismo entre la *unidad* objetiva (el objeto entre comillas) y las multiplicidades hyléticas y noéticas; cada componente de la unidad representa algo por me-

dio de una multiplicidad, y el complejo de los componentes representa, a su vez, algo por medio de la totalidad de estas multiplicidades.

Hay que utilizar además detalles de la exposición de la p. 241 *s.*

Luego la exposición de que tenemos que distinguir plena y totalmente la unidad en el nóema y en la nóesis.

Adición XIX.[1] A las pp. 240 *ss.*

En el primer aparte de la p. 241 se nota que yo mismo caí en un enredo y que traté de salir de él tarde. Todo el desarrollo hasta la p. 243 tiene que refundirse, estando tal como está oscuro.

P. 240, línea 38 a p. 241, línea 6, se dice que las dos doctrinas formales no son simplemente espejos enfrentados, apelándose a la correspondencia de cualquier cualidad simple de una cosa y las multiplicidades hyléticas que la manticen o escorzan. Entonces era también correcto, como se había hecho en el esbozo primitivo, añadir que tampoco podrían ser indiferenciados los momentos de apercepción (si bien no se avizora cómo podrían describirse estas diferencias de otra manera que en esta generalidad).

Pero la idea capital es ésta:

Hay para el concepto de nóema el peligro de este doble sentido:

1) El sentido del *objeto determinable de tal o cual manera en cuanto tal* (sentido noemático).

2) *Este sentido en su modo de darse (nóema pleno).* Y tenemos una *morfología de los sentidos* y paralelamente a ella una descripción de las *multiplicidades en las que se constituye el sentido,* en las que viene a impleción intuitiva —en lo que se separan el sentido en general como eventual sentido-vacío y el sentido como objeto dado entre comillas. Pero por otro lado tenemos una morfología de las nóesis y de todos los correlatos de ellas. En esta amplitud es válida *en efecto* la imagen de los espejos enfrentados. En un caso tenemos unidades frente a multiplicidades, en el otro caso no.

La refundición tendría que afectar ya al último aparte (p. 240, línea 38 a p. 241, línea 6). En él se confunde:

[1] De 1916.

1) que no para toda x noemática hay en el otro lado meramente en general "conciencia de x",

2) que a cada "unidad" dentro del nóema le corresponde una multiplicidad constituyente que es algo del todo distinto.

Aquí no llegó a su madurez el pensamiento en su integridad. Para una morfología entra naturalmente en consideración una morfología de los sentidos. Por el sentido es por lo que hay que dejarse dirigir del todo. La cuestión es entonces la de qué papel desempeña el tema *"unidad-multiplicidad"*. Y hay que decir que es una tarea la de describir las multiplicidades noéticas que son inherentes a cada componente de la unidad en el sentido dotado de ésta, o que son inherentes a la constitución intuitiva de la unidad. (¡Pero justo esta diferencia entre el darse y el no darse intuitivamente no se ha hecho resaltar suficientemente hasta aquí!)

Además hay la tarea de volver a *ordenar todo lo que acontece en el nóema,* permaneciendo puramente en su dominio, *bajo el punto de vista de la unidad y la multiplicidad.* Todo nóema tiene en sí el "sentido", pero lo tiene en sí como sentido en un cierto modo, y volvemos a tener aquí el señalarse el "sentido claro". No hay que decir entonces: tenemos en el lado noemático una descripción cerrada de la unidad-multiplicidad, todas las variantes noemáticamente posibles que son inherentes a un sentido, y además una previa morfología de los sentidos. Luego un tratamiento paralelo de las nóesis en los respectos hylético y noemático y bajo análogo punto de vista. Pero sin duda supone esto ya profundas investigaciones. Quizá sólo pueden indicarse aquí las distinciones capitales: morfología de los nóemas en general, ante todo morfología de los sentidos y de los datos noemáticos de los sentidos, etc. Por lo pronto, ni siquiera estoy seguro de cómo haya que sacar del atolladero la cosa atascada.

Adición XX.[1] Al § 113, pp. 265 *ss.*

La exposición no es perfectamente clara. (P. 265, tercer aparte, línea 9 *ss.*) *La distinción entre actualidad y potencialidad de la posición es un caso especial de la distinción entre actos en los que vivimos y actos en los que no vivimos* (en la esfera de

[1] De 1914.

la doxa es la distinción entre *atención* e *inatención* —¡hay que ver si no he definido por anticipado la distinción en general para todos los actos!) Esta distinción se refiere a todas las vivencias intencionales, sean "realmente" ponentes o modificadas neutralmente. Aquí sentimos sin duda una perturbadora ambigüedad. El "realmente" alude, en una clase de casos, a algo no modificado frente a algo modificado.

Si tenemos, pues, en vista la modificación neutral, ponemos en contraste la posición "real" (justo la no modificada, la posición pura y simplemente) con la modificada neutralmente. Pero "real" designa también el contraste con posible, y especialmente en el sentido de potente, de una *capacidad,* residente en la esencia de una cosa, de sacar a la luz lo real por medio de una actualización. Lo real es entonces lo realizado o en referencia a algo distinto aperceptible eventualmente como realización de su capacidad.

Adición XXI.[1] Al § 113, pp. 265 *ss.*

El concepto de posición actual y potencial no suficientemente claro. La terminología tiene que emplearse firmemente y sin vacilar.

Posición actual y potencial.

Aquí es *posición pura y simplemente* la posición "real" en oposición a la modificación de neutralidad, o sea, *posición posicional.* (Hubiese tenido que introducirse justo desde el primer momento un contratérmino de neutral.)

Toda posición, sea real o neutral, es posible en un doble modo atencional, o en la forma del *cogito,* o en el modo contrario, no viviendo el yo como yo que lleve a cabo en el acto. Así, pues, *posición actual no es una posición neutral en el modo del* cogito. La *posición potencial* es una posición no *neutralizada* en el modo del no llevar a cabo, o sea, no como *cogito.*

Yo empleo la expresión *actualidad atencional* en el sentido de llevar a cabo una vivencia intencional en el "vivir en ella", en el estar vuelto al correlato atencional en ella.

Así, pues, una posición pura y simple (una posición no neutralizada) es actual, contiene una actualidad atencional, o es

1 De 1914.

potencial, le falta la actualidad del volverse el yo hacia algo, etcétera.

El segundo aparte (p. 265) induce, pues, a error. El indicar la multivocidad de actual es inútil y confunde, y además no llegan, en absoluto, las consideraciones a aclarar tales multívocos.

Lo justo es no decir nunca actual allí donde aquello de que es cuestión es la modificación de neutralidad, sino oponer: real —neutralmente modificado. Eventualmente introducir ya desde un principio el "posicional-neutral" y no temer la expresión "posición posicional", por mal que suene.

También fuera bueno decir esto:

Si distingo posiciones actuales y potenciales, tengo que distinguir paralelamente cuasiposiciones (neutralizadas) actuales y potenciales. A la posicionalidad corresponde la cuasiposicionalidad.

Adición XXII.[1] P. 280.

ad. *tesis arcóntica.*

El término tesis, posición (toma de posición en un amplio sentido) se entiende normalmente como posición real, como un llevar a cabo un acto de creer, etc. Pero llevar a cabo puede querer decir todavía otra cosa. Y me parece que bajo el nombre de tesis pensamos siempre en algo de un solo rayo. Llevo a cabo un acto de creer politético cuando llevo a cabo el acto de creer en un sujeto y con ello adjudico al "objeto" su tesis como existente, añadiendo la posición del predicado, con lo que pongo que el objeto es lo que es. Entonces tengo dos tesis. Cierto que en la unidad de la conciencia de un creer, que es el acto llevado a cabo, pero sólo llevando a cabo los dos pasos téticos fundado el uno sobre el otro. Aún no tengo una "tesis" propiamente tal como un tercer término que abarque los dos primeros. Potencialmente hay en ello una tesis —puedo nominalizar, puedo convertir la conciencia politética en una conciencia monotética.

Así, pues, empleamos un término doble. Uno general, que designa todo "momento posicional", que en cuanto tal, o es tesis

1 De 1917.

pura y simple, o es potencialidad tética. Y luego "tesis" pura y simple, como un rayo de posición.

Bien mirado, es a su vez "potencialidad tética" multívoco. Pues no puede tratarse de modalidades del llevar a cabo tales cuales ocurren según que lleve a cabo una vez una tesis o un momento tético, otra vez tenga todavía en el puño, la tercera vez no lleve a cabo, deje caer. Entonces puedo volver a recoger y "llevar a cabo" la tesis. Y esto es una potencialidad tética en un sentido. Pero aquí se trata de que, como quiera que exista tal modo de llevar a cabo, puede convertirse una unidad politética en una monotética.

Toda unidad politética tiene un momento posicional, es decir, tiene un carácter total posicional, prescindiendo de sus tesis reales. El hablar de lo arcóntico no se refiere especialmente a tesis en el pleno sentido de tesis reales, sino a los caracteres posicionales totales, que, cuando tomamos el caso simple, donde no ocurre ninguna politesis, son justo tesis puras y simples, de suerte que ya no es justa la expresión de carácter total. Donde tenemos tesis puramente dóxicas, tenemos un carácter total, si tenemos una politesis. ¿Puede referirse a este caso el hablar de arcóntico? Las tesis son seguramente tesis al servicio. Lo mismo cuando se fundamentan presunciones en convicciones, o dudas en convicciones y presunciones, etc. Cuando hemos fundamentado actos afectivos como la alegría en actos dóxicos, hay de nuevo algo superior que está fundamentado en las bases que lo "sirven". ¿Qué pasa con las tesis afectivas? ¿No volvemos a tener los dos casos: la tesis afectiva es realmente tesis o es una unidad politética de la conciencia afectiva, posicional pero no tesis?

Pero por diferenciado que esté ello: venimos a parar en una posicionalidad suprema, y esto es lo que se ha querido decir con el *arcóntico*.

Adición XXIII.[1] A la p. 283 *s*.

Están enfrentadas por mí: *síntesis continuas y síntesis de miembros*.

Pero lo que se llama de miembros admitiría ulteriores divi-

1 De 1916.

siones. Quizá habría que partir del término de *acto fundado,* que he empleado realmente mucho.

Ante todo hay que advertir: pueden

1) las tesis estar fundamentadas en actos plenos, que tienen por su parte su tesis y su materia.

Entran en escena entonces caracteres téticos meramente de nueva especie, que de ninguna suerte tienen que referirse igualmente —como, digamos, la tesis de agrado o la tesis de alegría— a la materia de acto fundamentante (o al contenido objetivo de este último acto).

2) Pero también pueden estar fundamentados actos plenos en actos plenos, como en el acto constituyente de un objeto que sirva de signo el que designa, o el objeto de la imagen —el sujeto de la imagen; también la conciencia de la universalidad.

Aquí no puede decirse en general que los caracteres específicamente téticos estén fundamentados en los téticos del grado inferior o más bien de los actos fundamentantes.

3) Pero entonces surge un nuevo punto importante y digno de atención, a saber, que una tesis puede "en cuanto tesis" estar "motivada" por otra tesis: el porqué.

En la alegría: un objeto me agrada, y porque creo que existe, me alegro. ¿Puede tratarse esto en el mismo plano que los actos referenciales del querer por mor de otra cosa, del alegrarse, del valorar, desear por mor de otra cosa? La palabra "referencial" es aquí inadecuada. El querer, valorar, etc., "por respecto a", "en referencia a", "sobre la base de".

Este "basar" es un poner sobre la base de un haber puesto, de un ya estar puesto. Ataca, pues, en primera línea a las tesis. Pero no a las meras tesis, que son justo tesis de su materia. Pero la materia desempeña en ello un papel del todo distinto. Dudoso es si entran aquí actos de preferencia y hasta qué punto. Así que esto da ya varios puntos y cuestiones.

4) Actos de coleccionar, de disyunción, de predicación (explicitación y referencia en sentido general).

Ahora bien, la cuestión es aquí en qué relación estén con los actos de medio-fin y en general: tenemos también, en efecto, un querer colectivo, asimismo los actos de inferir, los actos del "porque – tal" *por ambos lados.*

¿Por qué se dice en la línea 20 de la p. 285 *otro* grupo? Así, pues, es menester de reflexiones a fondo.

ADICIÓN XXIV.[1] Al § 132, p. 315.

Los correlatos noemáticos de los datos de la sensación (hyléticos) en la nóesis.

Pudiera empezarse aquí así: Mientras me aparece el objeto percibido, este tintero que está aquí, *me fijo en mi vivencia,* es decir, en los cambiantes datos sensoriales, frente a las notas objetivas idénticas, en esto de que con los datos sensoriales se exhiben justo estas notas, de que este exhibirse es un momento de la vivencia, etcétera.

Mas si *por otro lado* describo el *objeto que me aparece* en todo ello, puedo, por un lado, describir su *"sentido" en sentido estricto,* el mentado en cuanto tal, pero también puedo describir el modo especial de *aparecerme* él, él en su *sentido objetivo* en el caso. Si tomo una determinada nota, por ejemplo, una superficie coloreada, que pertenece al objeto que aparece en cuanto tal (el "sentido"), es el modo meramente noemático de esta superficie, el modo en que aparece, distinto según el cambiante contenido hylético representante (pero también los datos hyleticos motivantes).

Mano a mano con esto va la *diferencia de la orientación,* que es cosa del nóema (y de la plenitud del sentido). Concierne primariamente a la figura que aparece y secundariamente al revestimiento cualitativo. Si fijamos el objeto que aparece en su modo de orientación, nada puede cambiar aquí ya (prescindiendo del modo de la claridad). Pero también entraría en consideración, prescindiendo de la (multívoca) claridad, la diferencia en la "plenitud de la representación", es decir, la riqueza de la exhibición, según que yo vea directa o indirectamente, o sea, según los datos motivantes (direcciones de los ojos, etcétera).

En el dominio del sentido de la vista tenemos diferencias en los datos motivantes, pero también en el ver indistinto. (¡Sí, pero aquí desempeñan su papel las "representaciones" dirigidas a los

[1] De 1916.

optima!) Hay, pues, aquí dos dimensiones: la de la claridad y la falta de ella y la de los datos motivantes.

Las consideraciones sobre el núcleo como sentido en el modo de la plenitud, p. 315, han menester, pues, de varios complementos.

Tendremos, pues, que decir: *Los datos hyléticos mismos no entran nunca en el contenido noemático.* Pero a todo cambio de los datos hyléticos en función corresponde, en virtud de las funciones noéticas, también *un cambio en el nóema,* y allí donde considerado en y por sí puede cambiar un momento hylético de la nóesis, sin que por ello cambie un momento objetivo constituido especialmente por él, se halla este momento caracterizado noemáticamente, sin embargo, de otro modo. Pero esta característica noemática alterada quiere decir a la vez que tiene lugar también una alteración en el restante sentido objetivo (como orientación y otras cosas semejantes). ¡Esto ha menester de mayor investigación!

La misma superficie coloreada puede exhibírseme así de diverso modo, o sea, a los cambiantes datos hyléticos corresponden en su apercepción diferencias en el nóema, pero en éste no entran los datos representantes, sino los "modos de aparecer" el objeto.

¿Es el "modo de aparecer" y el modo de la orientación efectivamente uno y el mismo? El objeto no alterado es lo idéntico en todos los modos de aparecer, lo idéntico en todas las orientaciones. ¿En qué relación están los conceptos: modo de la orientación del mismo objeto no alterado y modo de aparecer éste?

Los datos hyléticos representan, son apercibidos. Las apariencias, los modos de aparecer cambian, y en ellos se "representa" el mismo objeto. ¡Un concepto totalmente distinto de representación!

En el nóema tenemos, por ejemplo, en lo que respecta a una superficie roja percibida, sus cambiantes apariencias. El objeto puro y simple sólo está dado en la forma del que se exhibe por este lado y este otro, en tal y tal "escorzo perspectivístico", en tal y tal perspectiva de color, etc. *En el nóema no tenemos,* pues, el datum *hylético color,* sino *"perspectiva de color",* no el *datum* hylético extensión y cuasifigura, sino perspectiva de figura. Con todo puede decirse que así como en la nóesis tenemos la pura hyle a una con su apercepción, así tenemos en el nóema lo que es

por decirlo así "obra" de la apercepción de la hyle u "obra" de la conciencia, y esta obra contiene un componente que procede de la hyle y otro que procede de los momentos noéticos. Pero no podemos decir realmente nada más.

Adición XXV.[1] A las pp. 324 *ss.*

Ver y especialmente *evidencia intelectual* tienen en mi exposición un sensible doble sentido, que por lo menos se brinda, si bien yo me decido resueltamente por uno de los términos de la alternativa.

1) Lo *motivante* del *carácter racional de la tesis,* lo que le da razón, el "fundamento de derecho" como fundamento de la legitimidad de la posición: el ver.

2) El carácter racional mismo. Así decimos también: creo esto *porque* lo veo (o entiendo).

En el primer caso está la esencia del ver en la materia tética, en el otro caso en la tesis misma en virtud de la materia.

Finalmente 3), como se dice en la p. 327, líneas 23-4:

Unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente.

Hablamos de proposiciones evidentes, de juicios evidentes. ¿Qué se quiere decir propiamente?

La proposición es el nóema que abarca también la tesis noemática. La proposición es evidente, es un sentido henchido, tiene el carácter de algo dado en el ver en el sentido 1). Reluce, y como de suyo se comprende le damos sobre la base de ello la tesis. Creemos porque vemos. Pero ciertamente que ya en el habitual hablar de percibir, ver, está el doble sentido. El ver no necesita encerrar la creencia, pero lo hace frecuente y habitualmente.

Adición XXVI.[2] Al § 137, pp. 328 *ss.*

En cuanto a la cosa es sin duda todo justo, pero la terminología no es cabal ni concuerda del todo con la de las pp. 26 *s.* El término *apodíctico* abarca aquí dos clases de cosas:

[1] De 1914.

[2] De 1914.

1) el ver una relación esencial, digamos con ocasión de un *enunciado en que se enuncia sobre una esencia;*

2) el ver una relación *absolutamente universal* (eidética empleada con absoluta universalidad) como, por ejemplo: todo lo rojo es extenso.

Pero el hablar de "apodíctico" se utiliza habitualmente al aplicar leyes esenciales, proposiciones eidéticamente universales a casos singulares téticamente puestos o especificaciones eidéticas. En la p. 26 *s.* se fija justamente el concepto de lo apodíctico para casos necesarios de datos de relaciones eidéticas. Éste es también un sentido muy justificado. Y con la palabra "apodíctico" *pensamos realmente siempre en un "tiene que ser"*, y esto nos hace remontar a una premisa mayor, o sea, en una aplicación.

Mejor, pues, distinguimos:

1) el *ver* "empírico", puramente empírico;

2) el *ver eidético;*

3) la *evidencia intelectual* de una universalidad "absolutamente universal", esto es, necesidad. La evidencia intelectual de una pura necesidad universal ha

a) brotado de dar un giro a un ver eidético del tipo 2) o

b) surgido como caso especial, a saber, como pura especificación de una universalidad absoluta.

4) La evidencia intelectual de algo experimentado individualmente.

Así, pues: I. Ver (empírica y eidéticamente)

II. Evidencia intelectual de puras universalidades y de necesidades como singularizaciones y puras especificaciones de necesidades.

ADICIÓN XXVII.[1]. A las pp. 328 *ss.*

La diferencia indicada entre evidencia asertórica y apodíctica no es todavía suficiente.

Tenemos 1) juicios de experiencia

2) juicios apriorísticos.

En los juicios de experiencia tenemos:

[1] De 1914.

a) juicios descriptivos que expresan el ser y la manera de ser individuales,

b) juicios de experiencia universales pero tambien

c) otros juicios referentes a lo individualmente singular por ejemplo, hipoteticos, disyuntivos Venimos, pues a la diferenciación lógico formal del juicio en referencia a las tesis empíricas individuales o las tesis empíricas indeterminadamente generales Pero en los juicios aprioristicos tenemos las formas análogas Es lo que habría que tomar en consideracion

Pero ¿cuántas formas radicalmente distintas de evidencia tenemos? ¿Y como formas de evidencia inmediata
formas de evidencia mediata?

Entra, en efecto en la esencia de un juicio universal de experiencia el no poder tener evidencia mas que en forma de evidencia mediata ¿Hay en la esfera de la experiencia una especie de evidencia inmediata distinta de la del juicio simplemente descriptivo? ¿Solo la de la mas simple, la de la forma digamos "esto es rojo"? O sea primero tendría que investigarse la evidencia inmediata y luego habría que perseguir los grados y las formaciones graduales de la morfologia, y con arreglo a ellos estudiar la evidencia mediata y demostrar como la gradacion de la evidencia tiene que correr respondiendo a las indicaciones retrospectivas que estan hechas en las modificaciones atributivas etc (o sea, en las sucesivas formaciones)

Lo mismo en los juicios eideticos Los juicios eideticos "descriptivos", etcetera

Pero ¿no hay tambien aqui otros juicios inmediatamente evidentes? "Si algo es rojo, es extenso", o sea, formas hipoteticas Principio de contradicción, de la doble negacion, etc inmediateces disyuntivas Luego mediateces que retrotraen a inmediateces evidentes, que no encierran ninguna tesis empirica (o que por tanto son eideticas)

Aqui entra en escena el "ser consecuencia necesariamente Ser consecuencia caracteriza la mediatez del juzgar La mediatez intelectiva da consecuencias intelectivas —evidencia intelectual como consecuencia— con lo que pueden ser intelectivos los fundamentos, etcétera

Todo esto tiene que pesarse cuidadosamente, tratandose aqui de lo tipico

Proposicion Toda evidencia mediata que descansa en bases *empiricamente evidentes* esta afectada por este caracter empirico de las bases y lo derivado tiene caracter empirico

Toda evidencia mediata que descansa en bases aprioristicas (eideticamente evidentes) y *solo* en ellas, tiene un caracter peculiar, justo el de la necesidad eidetica

¿Debemos distinguir, pues intuir y llevar a cabo tesis doxicas, y decir que la evidencia intelectual y en general la evidencia es un modo del llevar a cabo tesis doxicas que es distinto segun que las tesis tengan o no una base intuitiva? Pero ¿que quiere decir, por cierto, base intuitiva? ¿Y que quiere decir llevar a cabo?

Hay diferencia entre percibir (a saber, el objeto) y "juzgar" que el objeto existe Evidente es el juicio Evidente, en casos intelectualmente, llamamos tambien el juzgar Por otra parte, el juicio en el sentido de lo juzgado en cuanto tal Ser, manera de ser, pero tambien otras variantes "vemos que si existe A B, existe C D, etc Por todas partes venimos a parar en que tienen que estar completamente resueltos los problemas del juicio Entra aqui en consideracion el hecho de que cuando veo un objeto, sin duda que seguramente el ver, como dar originario, afecta a la doxa entretejida, esto es unicamente cuando llevo a cabo el "juicio" "existe A", puedo apresar en el "existe", en la tesis, el caracter racional, y únicamente cuando lo hago, tengo evidencia Cierto que también se ve el caracter racional Y por otra parte unicamente en el contraste con la posicion del ser y mas precisamente con el llevar a cabo juicios que no tienen tal caracter, se destaca para mi el caracter racional de donde que el hablar de evidencia intelectual tenga siempre en si algo de relativo, de referente a un contraste

Si enuncio "este papel es blanco", esto es ahora para mi un juicio puramente descriptivo, y este juicio tiene su evidencia Pero veo el caracter de evidencia en el contraste, tengo que hacer que se destaque Ahora bien, el lo tiene en todo caso

¿Que pasa con mi ampliacion de la idea de la "intuicion" a la "esfera categorial"? Que en ella quedamos Tambien las relaciones objetivas son objetos y se ven Pero cierto que el verlas si lo tomamos como un acto de un solo rayo, retrotrae a un llevar

a cabo con evidencia el juicio, como síntesis intuitiva. Es un ver sintético y tiene el carácter de racional.

Aquí estamos dirigidos al "ser así", al lado del predicado (para tomar un juicio categorial), en el hipotético al "si – ser" y al dependiente "entonces-es". No estamos sólo en el simple experimentar, ni tampoco en el simple apresar singularidades eidéticas, dirigidos al "ser". Éste no es, ciertamente, un "objeto" en el sentido habitual, pero justo en la conciencia "referencial" se constituyen los objetos categoriales en los actos sintéticos. Con las necesarias consideraciones de detalle estará, pues, todo en orden. Pero de observar es aún que de evidencia intelectual hablamos también en la esfera empírica, aunque no tratándose de simples juicios de experiencia, pero sí de fundamentaciones empíricas, y por respecto a juicios acerca de leyes que justo en la fundamentación empírica se tornan en "evidencias intelectuales"; mientras que el juicio empírico singular mismo. el juicio "así es *hic et nunc*", no es evidente intelectualmente; tal resulta el tener que ser así en las circunstancias dadas, el que tendría que sobrevenir el acontecimiento, etc., o sea, evidente intelectualmente es la necesidad del existir y el "ser así" empíricos.

Evidente intelectualmente es todo axioma, toda verdad eidéticamente intuida (todo juicio eidéticamente intuitivo): evidencia intelectual se llama así también a toda necesidad. Pero aquí no es todo trasparente.

Más exactamente considerado, notamos diferencias. En el texto se hace justamente referencia a la diferencia entre *individuos* y *esencias*, pero no se toma en consideración la diferencia que se cruza con ella, de las *variantes lógicas*. Una protoobjetividad se "ve" de otra manera que una variante lógica de ella, que una manera de estar constituida, un conjunto, una referencia, una relación objetiva, etc. Y cada especie de variante se "ve" de otra manera.

Y también es el modo de conciencia del ver esencialmente distinto según que nos movemos en la esfera de la protoobjetividad individual o de la eidética.

En la p. 26 *s.* se limita la expresión *apodíctico* exclusivamente a las *especificaciones de universalidades eidéticas.* Pero aquí se oponen el ver lo individual (asertóricamente) y el ver eidético como apodíctico y encima mezclas. *Aquí* se trata de designar los

diversos modos de conciencia del ver. La palabra "apodíctico" indica en sí el modo de conciencia. Lo mejor es decir: los modos de conciencia son diversos justo en el eidos y el individuo y además según las diversas variantes. Un modo especial y señalado de la conciencia es aquel en que no sólo se ve en general algo, sino que se lo ve con el carácter del "a consecuencia", como existiendo necesariamente. El modo de ser es diverso, y se nos retrotrae a lo eidético. En todo caso hay que evitar la confusión. "Ver apodíctico" no puede emplearse para designar todo ver eidético.

Como la expresión "ver individual" no es utilizable, podría hablarse, frente a "ver eidético" o evidencia eidética, de ver *empírico*, de *evidencia empírica*. En vez de evidencia eidética = intelectual.

Pero ¿puede hablarse bien de una evidencia intelectual tratándose de un número? "Tengo del número 2 una evidencia intelectual inmediata, del número 21 una mediata." "No tengo de una curva de décimo orden evidencia intelectual alguna", etcétera.

En todo caso empleamos la expresión evidencia intelectual sólo para "relaciones objetivas", juicios, relaciones del ser, y se objetará en seguida, ante los anteriores ejemplos: no tengo intelección del número, sino del *ser* del número, de su existencia.

Veo una cosa, la percibo (frente a ello: la recuerdo, flota ante mí en la reproducción, y flota como realidad presente). Veo la cosa, no la existencia de la cosa. Aunque ocurre que digamos: veo que la cosa está aquí. Pero tengo evidencia de *que* la cosa está aquí.

ADICIÓN XXVIII.[1] Al § 143, p. 341 s.

Aquí ocurren dificultades centrales, y no hay que pasar por alto hasta qué punto estén resueltas.

En primer término, la diferencia entre fantasma y cosa. En segundo, lo que quiera decir propiamente, o sea, requiera, la infinitud gnoseológica inherente a la idea de una cosa (y también de un fantasma).

Quizá se diga: una cosa se percibe: es consciente aperceptivamente un ser espacio-tempo-material, dejando la apercepción

[1] De 1914.

abiertas muchas cosas. Pero ¿no es concebible una apercepción que ya no encierre en sí nada indeterminado? ¿Y no es concebible que esta apercepción determinada de suyo se confirme, tenga impleción siempre de nuevo, o sea, que la cosa sea exactamente tal cual "aparece" y como está determinadamente apercibida, y no de otra manera? En rigor, entra en la esencia de toda apercepción semejante el hacer el curso ulterior de la experiencia por los diversos lados de apercepción posible "algo distinto" y el ser también posible siempre una explosión. Según esto puede sustituirse también la apercepción en todo instante por una infinidad de apercepciones posibles, o por apercepciones alteradas de posibilidades (que juntamente son incompatibles), en favor de cada una de las cuales habla algo universal (hay, en efecto, posibilidades universales que son vacías, si bien ahora no habla en favor de ellas nada "positivo"), y asimismo puede por respecto a cualquiera de las determinaciones copercibidas sustituirse en todo instante una indeterminación que se mantenga dentro del marco de la forma regional.

Pero ello no altera en nada el ser concebible además una apercepción determinada con una tesis de certeza que se confirmase ininterrumpidamente. O bien, lo que es lo mismo, es concebible (así puedo concebir trasmutada finalmente *toda* percepción de cosas) una percepción que miente el objeto plenamente determinado, por encima de aquello que de él está propiamente percibido.

Así pudiera decirse. Pues es un problema el de si ello es efectivamente *concebible.* Cierto que una cosa puede por su esencia regional entrar en relación con otras infinitas cosas, desplegar infinitas causalidades, tener infinitas propiedades especiales. Pero esto puede estar sometido a leyes tan fijas, que la cosa sólo tenga un número limitado de direcciones causales según tales leyes, y en cada una sus posibilidades fijas según las mismas leyes. La región deja abierto, lo mismo que el número de tales direcciones, el modo de haber una conclusión.

Para el conocimiento existen, pues, infinidades en tanto tiene siempre que estar preparado para tomar nuevas direcciones. Pero en sí no existe ninguna infinidad. Y si no existe, tiene que ser posible una apercepción de cosas cerrada.

Esto tiene que reflexionarse, desarrollarse, discutirse todavía mucho más precisamente.

¿Podría, entonces, seguir poniendo en oposición "darse en forma finita", "darse en forma de idea"?

"De idea" no querría decir ahora infinidades del percibir con infinidades que aportaran determinaciones siempre nuevas y distintas. Sino que por lo que toca al conocimiento no puede decidirse si lo constituido como cosa es efectivamente la última cosa o si no requiere nuevas direcciones de propiedades (o también: no puede saberse si la cosa es realmente tal cual está mentada, pero esto pertenece a otra línea).

Lo problemático no está, pues, en la afirmación de que "las realidades" "no pueden darse con determinación completa y con intuitividad asimismo completa en una conciencia cerrada" (p. 342).

Esto es seguramente exacto. Por lo tanto: ya en el respecto espacial no pueden recorrerse en una marcha continua todas las posibilidades de apariencia de una cosa; meramente por respecto a la figura espacial. Pero quedan justo difíciles cuestiones.

ADICIÓN XXIX.[1] Al § 144, p. 343 *s.*

Pudiera decirse: también el ser inmanente está dado para el conocimiento sólo como idea, pues ha menester de un proceso de "aproximación". El darse adecuado es una idea que tiene el carácter de un límite al que es posible aproximarse a voluntad.

Pero el ser trascendente es también trascendente en no haber aproximación a él.

Se afirmó, en efecto, que también en la esfera inmanente hay diferencias de claridad y oscuridad. Así que en este respecto hay la idea de una claridad perfecta. Es, pues, lo que habría que hacer resaltar ante todo y dejarlo fuera de consideración como algo común.

Finalmente hay que decir: dado absolutamente y adecuadamente puede estar un eidos, aunque no todo eidos. No necesito, en efecto, una plena claridad de la base para apresar un eidos más alto. Y puedo apresarlo perfectamente, de suerte que ya no pueda hablarse de una claridad más alta.

[1] De 1914.

Tratándose de algo individual, especialmente de algo inmanente concreto, no puede afirmarse lo mismo.

Se ha hablado, pues. de ideas —como la de la perfecta claridad de lo inmanente, que son límites. Distinguimos más exactamente: las ideas se dividen en aquellas:

1) que son límites ideales a los que pueden aproximarse *in infinitum* actos que den evidentemente, aunque inadecuadamente —ideas finitas—,

2) en ideas que no son tales límites, a las que no es posible, pues, ninguna "aproximación" semejante, "ideas infinitas".

Falta un parágrafo sobre el tipo.

Verdad "empírica", verdad en la esfera de la *experiencia trascendental,*

enfrente el tipo (la idea) de la *verdad absoluta.*

Además, sobre la verdad "objetiva" en oposición a la subjetiva. La intersubjetividad de la verdad objetiva y la subjetividad de la verdad inmanente.

Verdad lógico-matemática,

verdad esencial (de las esencias materiales "propiamente tales").

Objetividad de la verdad de experiencia en cuando tiene la forma de la ciencia matemática de la naturaleza.

Pero ¿está la discusión entera ya tan preparada como para despachar aquí este tema?

SOBRE EL TEXTO

La presente edición de las *Ideas I* se ha hecho sobre la base de los tres ejemplares de la obra que se encuentran en el Archivo de Husserl, anotados y provistos de numerosas adiciones (XXIX). En lo que sigue se citan estos ejemplares como Ej. I, Ej. II, Ej. III. El Ejemplar I es el tomo I del *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* (1913). El Ejemplar II es una tirada aparte del año 1913. El Ejemplar III es un tomo de la 2ª edición, no alterada, de 1922. En el Apéndice crítico se señala cada vez el tomo en que se hace una observación o corrección, pues esto permite datarla aproximadamente. Así, por ejemplo, no se escribieron las anotaciones del Ej. II después de 1922, ni las del Ej. III antes de 1923. Primero leyó y anotó Husserl el ejemplar del *Jahrbuch* (Ej. I). Aquí es donde se encuentran menos anotaciones, presumiblemente porque el autor estaba todavía a escasa distancia de la obra. Como resulta de una referencia del Ej. II al Ej. I, leyó Husserl primero, sin duda alguna, el Ej. I. Por otra parte, remite en el Ej. II a un curso de 1922/3. Hay que suponer que antes de editar nuevamente la obra la revisó todavía una vez y que de aquel tiempo proceden la mayor parte de las anotaciones. Como más tarde se encuadernó este tomo, volviéndose a cortar las hojas, se mutilaron, por desgracia, una parte de las anotaciones. Donde la mutilación permitió reconocer todavía un sentido, se aprovecharon estas anotaciones según el principio indicado más abajo.

El tercer Ejemplar lo revisó Husserl presumiblemente antes de la tercera edición (1928); por lo menos procede de aquel tiempo una parte de las anotaciones. Al dorso de una adición que se encuentra en este Ejemplar hizo Husserl un extracto de *El ser y el tiempo*. Como esta obra le fue entregada por Heidegger en Todtnauberg el año 1926,[1] no puede haberse hecho la adición antes de 1926. Otra adición está escrita al dorso de una cuenta de Niemeyer del año 1929. Un estudio a fondo de las adiciones dio por resultado el proceder una parte de los alrededores de 1930. En cada adición se indicó en una nota al pie la fecha aproximada.

[1] *Cf.* la carta de Malvina Husserl a Roman Ingarden (de 16-IV-1926), en que cuenta la visita de Heidegger y la entrega de *El ser y el tiempo*, así como la carta de Husserl a Ingarden (de 2-XII-1929), en que habla de su lectura de Heidegger.

Entre las anotaciones son de mencionar ante todo las que señaló inequívocamente Husserl como inserciones. Otro grupo de anotaciones representa igualmente ampliaciones del texto primitivo, sin que Husserl haya dado a entender el lugar exacto de la incorporación. Con frecuencia hizo también correcciones, tachando partes del texto primitivo y reemplazándolas por una nueva redacción. Las observaciones críticas de Husserl no hechas en las adiciones se han puesto meramente en el Apéndice para no sobrecargar de notas al pie el texto mismo.

El Índice se tomó a la 3ª edición (redacción de Landgrebe). Las adiciones no se tienen en cuenta en el Índice.

[Si bien el editor alemán recogió en el texto mismo todas aquellas inserciones, ampliaciones y correcciones compatibles con el resto del texto —reproduciendo en el Apéndice crítico la redacción original modificada por la anotación—, hemos creído conveniente seguir otro método en la edición española. Tanto las inserciones, ampliaciones y correcciones como las observaciones marginales se han puesto en el Apéndice crítico, señalando en el texto, por medio de una letra volada, el lugar en el que aparecen. De esta manera, el lector puede darse cuenta a primera vista de cuáles han sido las partes de la obra más trabajadas por Husserl, y comparar, sin mayor dificultad, la redacción original con la posterior, pues los números y letras del Apéndice corresponden a la página y llamada del texto.]

APÉNDICE CRÍTICO[1]

7ª-8ª todo el texto a partir de *En presunta* hasta *supuestos ataques* quedó encerrado entre corchetes. Ej. II

9ª. tras *nosotros,* se añadió: *del yo y . . .* I. Ej. III

10ª Om. Ej. III: *Previa división de las reducciones en eidéticas y específicamente fenomenológicas.*

10ᵇ Om. Ej. III: *La terminología es peligrosa.*

10ᶜ tras *el mundo real,* se añadió: *y en un mundo real en general.* I. Ej. II

11ª Om. Ej. I: *Estas afirmaciones se han pasado siempre por alto.*

11ᵇ Om. Ej. III: *Lo dado efectivamente es sólo un fragmento.*

11ᶜ Om. Ej. III: *Fenomenología como filosofía prima.*

17ª Om. Ej. III: *¿Y la actitud natural práctica?*

17ᵇ tras *habitual,* se añadió: *aquel en que se habla de justificación en forma de experiencia teorética.* I. Ej. III

17ᶜ nota, en la 2ª ed. se añadió a *sentido* el calificativo: *objetivo,* que desapareció en la 3ª

18ª tras *empíricas,* se añadió: *en el sentido habitual,* I. Ej. III

20ª Om. Ej. II: *Aquí falta extender el concepto de esencia a la forma lógica. Cf. la Adición 1.*

20ᵇ Om. Ej. I: *Cf. § 143, pp. 341 ss.*

20ᶜ tras *sólo pueden darse,* se añadió: *en un solo y exclusivo aparecer,* I. Ej. I

25ª *ser,* corregido por: *existencia. . .* Om. Ej. II

27ª Om. Ej. II: *Así, pues, aparecen aquí la esencia de la esencia y la esencia de la individualidad en cuanto tal.*

29ª Om. Ej. III: *Pero es visible que este ideal matemático no puede ser universalmente válido; así, no para la fenomenología.*

33ª Om. Ej. II: *Cf. la Adición 1.*

36ª Om. Ej. II: *En la esfera de las significaciones lógicas no puede haber términos informes, como [dicen] exactamente mis cursos, pero los términos remiten a objetos que no están [confor]mados sintácticamente, sino que se en[frentan] a sintaxis reales.* (Mutilada.)

37ª *Esencia material última, individuo no vinculado sintética-*

[1] Abreviaturas: I. = Inserción; Cp. = Complemento; Om = Observación marginal; Cr. = Corrección; Ej. = Ejemplar; Ap. = Apartado.

mente, abstracto, concreto, τόδε τι. *Los objetos no independientes, el objeto lo distinto e idéntico, el dato sensible individual, su duración, su cualidad, etc. La determinación temporal individualizante —la cualidad como momento cualitativo— aquí y allí, ahora y entonces, el momento cualitativo de suyo no tiene individualidad, ¿es, pues, una esencia?* Adición, *ca.* 1917, al Ap.

37[b] nota, Om. Ej. III: *"Lógica formal y trascendental".*

39[a] Om. Ej. III: *Significación. categorías de la significación, todo esto necesita precisarse más.*

39[b] tras *"significación en general",* se añadió: o *sea, Syntagma.* Cp. Ej. III

42[a] Om. Ej. II: *Estos conceptos están algo modificados relativamente a los de las* Investigaciones lógicas.

42[b] Om. Ej. II: *Esta ley se me ha hecho dudosa. ¡Especies que se mezclan!*

42[c] nota, Om. Ej. II: *Del texto resulta que saqué a relucir la Investigación* III *en una restricción a casos de inexistencia "propiamente tal".*

46[a] Om. Ej. II: *No hay que confundirla con aquella que informa la filosofía misma como método, cf. la reducción fenomenológica.*

47[a] tras *que,* se añadió: *dando un cierto giro,* I. Ej. II

49[a] tras *experiencia,* se añadió: *en el sentido habitual,* I. Ej. II

49[b] la frase, *llamamos experiencia,* cambió a: *en la ciencia moderna llamamos habitualmente* experiencia. I. Ej. II

50[a] tras *visión,* se añadió: νοεῖν. Cp. Ej. III

51[a] a partir de la palabra *verdad,* se abre un corchete que no se cierra. Husserl señala: *Alterar, es superfluo y no pega aquí.* Ej. II

53[a] Om. Ej. III a la expresión, *enteramente lo mismo: No se entienda mal esto.*

53[b] *Evidencia de los juicios (enunciados). Distinción de evidencia y no evidencia de enunciados. Una misma capa superior, la de una misma proposición, como mera expresión significativa, se ajusta una de las veces paso a paso a una intuición de la relación objetiva del juicio que "ve ésta con clara intuición intelectual", mientras que la otra vez funciona como capa inferior un fenómeno enteramente distinto, una con-*

ciencia no intuitiva y, en casos, confusa y enmarañada, de la relación. Adición, *ca.* 1914.

54[a] Om. Ej. III a *intuición de la relación objeto del juicio: como intuición categorial.*

55[a] Om. Ej. II: *Falso. Aquí se identifican idea y esencia y se introducen las significaciones como esencias.*

56[a] tras *si se pretende entenderla,* se añadió: *como formación de un hecho psicológico, de un estado psíquico.* El final original de la frase, *en el sentido propio y riguroso,* fue tachado. Cr. Ej. II

57[a] Om. Ej. II: *¡Esto no puede ser cierto!*

60[a-b] Om. Ej. III: *Lo mentado es una universalidad incondicionada, pura, que se comprobaría en una intuición esencial secundaria. Es posible que la matemática anticipe precipitadamente universalidades esenciales que sólo pueden acogerse con restricciones.*

64[a] Om. Ej. III: *como existente.*

64[b] *No estamos ahora en una actitud eidética, sino que cada cual dice para sí "yo" y dice conmigo lo que encuentra ante sí del todo individualmente.* Cp. Ej. II

64[c] Om. Ej. III: *Percepción en un sentido ampliado, de forma que la percepción que se percata, que aprehende, es un modo especial de llevar a cabo actos.*

65[a] tras *en un claro intuir,* se añadió: *en una percepción en sentido amplio, también en un experimentar confirmatorio.* Cp. Ej. III

65[b] Om. Ej. II a *determinado: aunque nunca más que imperfectamente.*

66[a] Om. Ej. III: *Yo y los hombres en general estamos, pues, ahí delante como cosas del mundo.*

66[b] tras *de mi contorno,* se añadió: *bajo el punto de vista de su carácter social.* I. Ej. II

67[a] Om. Ej. II: *Habría que nombrar también los actos sociales.*

67[b-c] Om. Ej. II: *La actitud natural está referida aquí al mundo real que está ahí delante siendo el mundo un universo de lo [existente] en sí, pero tiene que ampliarse y referirse "idealmente" a todo lo existente "en sí" frente a "nosotros", que sin duda está ahí para nosotros por obra de espontaneidades,*

como formaciones, pero en todo caso también "espiritualmente" ahí [delante]... (mutilada)

67[d] hasta el final del Ap. entre corchetes en los Ej. II y III, con *deleatur*. En el Ej. II aparece además esta observación: *Quizá mejor que de ningún modo en el próximo parágrafo ... para la intersubjetividad* (mutilado)

67[e] a partir de aquí, cambia el final de la frase: *si he estudiado aritmética y desde entonces, si lo he formado sistemáticamente con ideas aritméticas, si lo he intuido y me lo he apropiado permanentemente con un horizonte universal.* Cr. Ej. II

67[f] *actitudes* entre paréntesis, y luego: *todo mundo tiene su horizonte abierto.* Cp. Ej. II

68[a] al final del §, se añadió: *y de que el mundo aritmético es el mundo de la ciencia aritmética, etc.* Cp. Ej. III

68[b] Om. Ej. II: *Segundo concepto de "mundo circundante subjetivo", cada uno de nosotros tiene* su *mundo circundante que es válido para él, el mismo mundo común, tal cual es válido para mí en mi experiencia.*

69[a] Om. Ej. III: *Heidegger dice lo contrario.*

69[b] el principio de la frase cambia así: *En cuanto yo en vigilia, encuentro la "realidad" —es lo que quiere decir ya la palabra—, en una experiencia que no tiene nunca solución de continuidad, como ...* Cp. Ej. II

69[c] Om. Ej. II: *Sí, las modalizaciones tienen que aducirse previamente por extenso, el mundo está constantemente ahí en mi experiencia, pero a pesar de esto mis experiencias se vuelven tiempo, etc.*

69[d] al final del párrafo se añadió: *Son las llamadas habitualmente ciencias "positivas", las ciencias de la positividad natural.* Cp. Ej. II

72[a] Om. Ej. III a ἐποχή: *o mejor, abstenerse de creer.*

72[b] *viva y que viva permanece* corregido en el Ej. III por: *válida para nosotros...*

72[c] *Si como escépticos* dudásemos *en serio si existe o no el mundo lo pondríamos a prueba suponiendo que "existe" o que "no existe" (no necesitamos eliminar el* ser, *pues...)* mutilado. Cp. Ej. II

72[d] *tesis,* corregido en el Ej. II por: *tesis del ser ...*

73[a] se añadió *trascendental* al título del §. Cp. Ej. III

73[b] todo el final de la frase fue tachado y se sustituyó por el texto siguiente: *practico una* ἐποχή *"fenomenológica" en sentido propio, esto es: el mundo que está dado ante mí constantemente como existente, no lo tomo como lo hago en la vida práctica natural entera, pero más directamente tampoco lo hago como en las ciencias positivas: como un mundo existente de antemano, y en último término tampoco como la base universal del ser para un conocimiento que progresa en la experiencia y el pensar. En adelante no llevo a cabo en ingenua derechura experiencia alguna de lo real.*

Lo que se me ofrece como pura y simplemente existente, como presunta o probablemente existente, como dudoso, como nulo (como pura apariencia), no lo tomo por tal. Los modos de validez vigentes en la experiencia ingenua, que ingenuamente aceptados constituyen el "pisar en el terreno de la experiencia" (sin pisar en él a consecuencia de un propósito y decisión especial), dejo de aceptarlos, rehusándome el pisar en tal terreno. Esto no afecta a las experiencias de lo mundano meramente una por una. Ya cada una tiene esencialmente "su" horizonte universal de experiencia, que, aunque no explícitamente, lleva consigo, como constantemente coválida, la totalidad abierta sin fin del mundo existente. Justo este valer de antemano "del" mundo, valer que me sostiene de continuo, actual y habitualmente, en la vida natural, que es el fundamento de mi vida práctica y teorética entera, este de antemano ser-para-mí "del" mundo, lo inhibo ahora, quitándole la fuerza que hasta ahora me daba el terreno del mundo de la experiencia, y sin embargo, sigue marchando como hasta aquí la vieja marcha de la experiencia, sólo que esta experiencia, modificada en la nueva actitud ya no me suministra justo el "terreno" en el que pisaba hasta aquí.

Así es como practico la ἐποχή *fenomenológica, que* eo ipso *me cierra, pues, en adelante también el* llevar a cabo *todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo "real".* I. Ej. III

74[a] tras *afrontarla,* se añadió: *a consecuencia de haber sometido ya la modificación del ponerla entre paréntesis toda expe-*

riencia natural, a la que como comprobante de la existencia retrotrae en último término toda fundamentación científica. I. Ej. III

74[b] *que es la deconexión del juicio,* corregido en el Ej. III por: *del poner entre paréntesis el juicio...*

74[c] Om. Ej. II: *de Comte.*

74[d] tras *inmediatamente,* se añadió: *en la experiencia objetiva...* I. Ej. II

74[e] tras *experiencias,* se añadió: *con extirpación de las puras apariencias, debe quedar ahora sin validez.* La primera frase: I. Ej. III: la segunda, Cr. Ej. II a: *no vale para nosotros ahora nada.*

74[f] a partir de aquí, hasta el final del Ap. la siguiente Cr. en el Ej. III: *Ante todo, no está claro hasta qué punto no se ha hecho objeto de una restricción a la esfera universal del ser experimentable y de los juicios posibles con la descripción de la extensión de la* ἐποχή *hecha en lo anterior. ¿Es que después de la desconexión del terreno universal de la experiencia natural, de la experiencia en el sentido habitual, puede quedar aún experiencia posible alguna ni terreno alguno de la experiencia, ni por tanto terreno alguno del ser para una posible ciencia? ¿Qué puede quedar, en efecto, si se ha desconectado el mundo entero, incluidos nosotros, los seres humanos? ¿No es el universo la totalidad de lo existente? ¿Tiene sentido preguntar por lo que "quede"? De hecho, es la expresión escabrosa, pues tomada al mundo de la realidad sensible, trae consigo la idea de un quitarle una parte a un todo, a un conjunto real. Pero la pregunta puede tener aún su buen sentido en esta forma: ¿qué puede ponerse aún como ser, una vez que ha quedado entre paréntesis el universo, la totalidad de la realidad?*

75[a] *no deslindada,* corregido en el Ej. III por: *nunca comprobada...*

75[b] tras *individual,* se añadió: *accesible originariamente en una forma de experiencia coordinada con ella.* Cp. Ej. III. Además, en el Ej. II aparece la siguiente Om.: *El ser individual está dado actualmente por medio de la experiencia. Correlativamente se ha dicho, pues, también que se trata del descubrimiento de una experiencia completamente* sui generis

frente a la experiencia objetiva, o dicho más claramente, del mundo, de una experiencia universal, sin fin, en cuya marcha concorde se constituye esta nueva esfera del ser.

75[c] Om. Ej. II: *En rigor habría que cambiar el estilo de esto.*

75[d] *por razones esenciales,* corregido en el Ej. III por: *en un sentido especial...*

75[e] tras *actitud natural,* se añadió: *y que hay que sacar de ella en toda su pureza.* I. Ej. III

75[f] *El yo psicológico,* Cp. Ej. II a: *Yo soy —yo.*

75[g] tras *vivencias,* se añadió: *puramente psíquicas,* I. Ej. III

75[h] Om. Ej. II a *hábitos: y como lo fueron hasta aquí todos los seres humanos, como lo somos nosotros y lo son todos los seres humanos también en el pensar científico y lo fueron siempre en todas las ciencias históricamente creadas = "ciencias positivas".*

75[i] *en la reflexión psicológica,* corregido en el Ej. III por: *(y esto la caracteriza también en la reflexión psicológica)* I. Ej. III

76[a] tras *el nuevo dominio,* se añadió: *o no notamos que con el método absolutamente de cualquier* ἐποχή *se muda la experiencia psicológica que da lo psicológico mismo en una experiencia de nueva índole.* I. Ej. II

76[b] tras *esferas,* se añadió: *psíquico naturales,* I. Ej. II

76[c] tras *esfera de la conciencia,* se añadió: *con el "yo" inseparable de ella,* I. Ej. II

76[d] tras *conciencia en general,* se añadió: *que hay que sacar de la pura "experiencia interna" o de la pura intuición interna en general,* I. Ej. III

76[e] *y especialmente de la conciencia,* corregido en el Ej. III por: *especialmente nos interesa esta conciencia.*

76[f-g] el texto comprendido entre estas dos llamadas fue modificado así en el Ej. III: *de que la conciencia debe comprenderse en una experiencia interna consecuente, como en sí relacionado esencialmente, (como) una esfera del ser abierta, infinita y, sin embargo, cerrada para sí, con sus propias formas de una temporalidad "inmanente". Y habrá de mostrarse que justo esta esfera del ser no es tocada por la desconexión fenomenológica descrita más arriba.*

Dicho en términos más precisos: por la realización del

poner fuera de juego fenomenológico de la validez del ser del mundo objetivo, pierde esta esfera "inmanente" del ser el sentido de un estrato real perteneciente al mundo y una realidad —el hombre (o el animal)— que ya presupone al mundo. Pierde el sentido de la vida consciente humana, como puede comprenderlo cualquiera avanzando en una pura "experiencia interna". Pero no se pierde sencillamente, sino que la posición modificada de aquella ἐποχή *obtiene el sentido de una esfera absoluta del ser, absolutamente independiente, que es en sí lo que es, sin preguntar por el ser o no-ser del mundo y sus hombres, bajo abstención de una toma de posición a este respecto, es decir, de una toma de posición de antemano existente en y para sí, como lo es siempre la pregunta sobre el mundo, puede responderse con buenas o malas razones. Así, la esfera pura de la conciencia permanece —junto con lo inseparable de ella (p. ej., el yo puro)— como "residuo fenomenológico", como una región principal y peculiar del ser, que puede convertirse en el campo de una ciencia de la conciencia de un sentido correspondientemente nuevo —principalmente nuevo—: de la fenomenología. (Cf. Adiciones VIII, IX y X.)*

Así queda respondida la pregunta, antes planteada, acerca de lo que aún puede quedar cuando aquella ἐποχή *fenomenológica invalida el universo —con lo que queremos referirnos por lo pronto, al Todo de los entes. Queda —o mejor dicho, apenas es abierta por esta* ἐποχή— *la región absoluta del ser, que no (es) la subjetividad absoluta o "trascendental" una región parcial de la región total de la realidad, el universo, sino que está más bien separada principalmente de ella y de todas sus regiones específicas, aunque —de ninguna manera— separada en el sentido de una limitación, como si complementándose pudiera unirse al mundo, pudiera formar con él un todo comprensivo. El mundo es en sí una totalidad, que de acuerdo con su sentido no permite una ampliación. Y, sin embargo, se mostrará que la región de la subjetividad absoluta o trascendental "lleva en sí" en una forma especial, muy peculiar, el universo real, respectivamente todos los mundos reales posibles y todos los mundos de ese sentido*

ampliado, a saber, mediante una "constitución intencional" efectiva y posible.

Sólo mediante este examen puede entenderse el significado peculiar de la ἐποχή *fenomenológica descrita, se mostrará su realización plenamente consciente como la operación metódica incondicionalmente necesaria, que nos revela con* la región absoluta de una subjetividad independiente *el terreno del ser con el que está relacionada —junto con la experiencia y la psicología nuevas— toda filosofía radical y que le da a ésta sentido como ciencia absoluta. Justo con ello resultará comprensible por qué esta región es una región nueva...*

76[h] *el mundo fenomenológico,* corregido en el Ej. II por: *la esfera trascendental del ser siendo una esfera desconocida, incluso apenas sospechada.*

76[i] [Cf. la segunda mitad de la llamada [f-g].] Om. Ej. II: *Naturalmente aprehendemos la conciencia, en lo que es propio de su esencia, y en su plena originariedad, tan sólo (cada uno para sí) como la vida de conciencia de nuestro propio yo, y por lo pronto no queda ésta (la propia, mía) afectada por la* ἐποχή *fenomenológica. Únicamente mucho más tarde conseguimos el conocimiento de que esto es válido también de la vida de conciencia universal de todos los sujetos.*

77[a] tras *epistemológicos,* se añadió: *de la época moderna.* l. Ej. III

77[b] *de que tanto se hablará,* corregido en el Ej. III por: *que oponemos a la conciencia pura psicológica...*

77[c] tras *operación,* Cp. Ej. III: *frente a su paralela psicológica, la psicológica pura...*

77[d] desde *Por ello hablaremos* hasta *exclusivamente,* corregido en el Ej. III así: *Por ello, hablaremos de reducciones trascendentales o fenomenológicas. La palabra fenomenología y sus derivados son multívocos. Aquí intentaremos ofrecer, como ya se ve por las declaraciones anteriores, una fenomenología enteramente peculiar, cuyo nombre específico es fenomenología trascendental. Quisiera acentuar especialmente —y justo por lo que respecta a todas estas expresiones (muy en especial la de trascendental)— que ellas (como todos los términos que utilizaremos más adelante) tienen que entenderse...*

77[e] tras *tema,* se añadió: *psicológico-fenomenológico.* I. Ej. III

77[f] Om. Ej. III: *Cf. p. 198 y también "función", p. 207 s.*

77[g] Om. Ej. II: *Por tanto, psicología eidético-fenomenológica.*

77[h] tras *tenemos conciencia*, Om. Ej. III: *Estamos en la actitud de la descrita reducción fenomenológico-psicológica, en la que todo lo trascendente a la conciencia pura de la subjetividad consciente queda del lado de lo consciente en la conciencia del caso y desconectado del lado del yo.*

77[i] tras *existencia de*, se añadió: *sociedades humanas*, I, Ej. III

77[j] tras *frente a mí un mundo*, Om. Ej. III: *ya apresado puramente.*

77[k] tras *fijamos*, se añadió: *(haciéndola variar libremente y extrayendo intuitivamente de lo puramente general lo que permanece sin variar)*, I. Ej. III

77[l] Om. Ej. I a *ideación: si es adecuada, ya no tenemos propiamente, como es manifiesto, nada psíquico.*

78[a] *sentido*, corregido en el Ej. III por: *extensión...*

78[b] *por suerte no interesa*, corregido en el Ej. III por: *necesitamos...*

78[c] tras *por lo pronto*, se añadió: *plena y totalmente.* I Ej. III

78[d] tras *sentidos*, se añadió: *en que pertenece a la esfera psicológica pura.* I. Ej. III

78[e] Om. a *Más tarde: (en las partes posteriores de la obra)*

78[f] tras *análisis*, se añadió: *psicológico puro.* I. Ej. III

78[g] *en su conexión concreta*, corregido en el Ej. III por: *para cada yo en la totalidad de una conexión concreta...*

78[h] tras *peculiar*, se añadió: *y de que se lo someta a una contemplación eidéticamente general que nos entregue una esencia universal, la pura esencia esencial.* I. Ej. II

79[a] tras *esta unidad*, se añadió: *y con ello hacer evidente que es posible una experiencia pura de la conciencia, de tal modo que ella, pasando de una vivencia pura a otra, nunca roza ni recoge nada que no sea, a su vez, conciencia —que es a donde pertenecen todas las síntesis de conciencia. En otras palabras, un campo universal de la conciencia pura, por lo pronto, mi conciencia pura en sentido psicológico, debe ser destacado como campo infinito y cerrado en sí de la experiencia posible y de la presentación de la experiencia como tal un campo en que ha de realizarse la redución pura.* I. Ej. III

79[b] *en sentido plenario,* Cp. Ej. II: *a vivencia de conciencia...*
79[c] Om. Ej. II: *Esto no está claro.* La frase, por desgracia mutilada, fue reformulada: *El papel mismo, el existente con verdad objetiva, o que quizá es lo que es en verdad, con las cualidades que le convienen eventualmente con verdad objetiva, no es la vivencia, aunque le sea inseparablemente anejo... la vivencia en que...*
79[d] tras *cuerpo,* se añadió: *lo constituido realmente, como de ello estoy cierto,* I. Ej. III
79[e] tras *distinta,* se añadió: *en la vivencia consciente como realmente ente, pero no contenida en ella como verdadera parte esencial. Así cae presa con todo lo que le es propio, de la* ἐποχή *fenomenológica. Y sin embargo, es evidente que la* cogitatio *es en sí* cogitatio *de su* cogitatum *y que éste como tal y como es ahí es inseparable de ella.* I. Ej. II
80[a] tras *objetivo,* se añadió: *existente...* I. Ej. II
80[b] tras *de las cosas ni,* se añadió: *propiedades de ellas y demás sucesos...* I. Ej. II
80[c] tras *progresiva,* se añadió: *en concordancia consigo misma, o autoverificación.* I. Ej. II
80[d] tras *"estar vuelto al objeto",* se añadió: *o a lo percibido en cuanto tal,* I. Ej. III
80[e] tras *vivencia primitiva,* Cp. Ej. III: *posible para mí, libremente generable por mi (en el "yo puedo")...*
80[f] a partir del principio de párrafo hasta *libres fantasías* se hizo el siguiente cambio en el Ej. II: *Las cosas mismas que están dadas en la percepción son así también conscientes en recuerdos y representaciones semejantes a éstos, y también en libres fantasías: en un retroceso, que es una vivencia unitaria de la conciencia, intuimos evidentemente "lo mismo" como recordado anteriormente y luego percibido, etc. Asimismo somos en la fantasía conscientes de cosas fantaseadas, quizá iguales a las de la percepción, y reconocemos "sintéticamente" su igualdad.*
80[g] tras *"oscuras",* se añadió: *(vacías, no intuitivas)...* I. Ej. III
80[h] *diversos caracteres,* corregido en el Ej. II por: *diversas modalidades de la creencia en el ser y se dan por cosas...*
80[i] tras *conciencia,* se añadió: *como realidades o ficciones válidas...* I. Ej. III

80[j] tras *que son conciencia de ellos,* se completó: *Y a su vez sucumbe el valer por realidad o actividad a la reducción, mientras que todos y cada uno son a su modo conciencia* de, *"mentando" a su modo, llevando en su seno lo mentado en cuanto tal, como inseparablemente anejo a su propia esencia pura.* Ej. III

80[k] tras *presente,* se añadió *intuitivamente, o representado no intuitivamente de alguna manera,* I. Ej. III

80[l] el final de la frase fue modificado a partir de *que* en esta forma: *que en sentido alguno estemos "ocupados" con él, contemplándolo, juzgándolo, valorándolo afectivamente, obrando.* Ej. III

81[a] Om. Ej. II: *Aún no he mostrado, en efecto, cómo llego a la corriente de las vivencias.*

81[b] se añadió la frase siguiente: *En este señalado sentido ejecutamos expresa y no expresamente actos de experimentar, afectivos, de la voluntad.* I. Ej. III

81[c] Om. Ej. III: *Se distinguen entonces el yo de la vigilia en el sentido estricto de la posicionalidad y el yo de la corriente de la vigilia.*

82[a] tras *y,* se añadió: *como hace evidente toda conciencia que une al avanzar y retroceder,* I. Ej. II

82[b] Om. Ej. II: *Expresamente remiten a esta síntesis de la unificación, a la que podemos a su vez dar la forma del atender a lo uno y lo dado en uno de los modos y del identificar en el otro, eventualmente expresa identidad del destacar predicativamente.*

82[c] *psicológico,* corregido en el Ej. III por: *psicofísico y, de alguna manera, real. . .*

82[d] la última frase fue corregida del modo siguiente: *Antes bien, aquí y doquier se habla de vivencias fenomenológicas puras o de su* esencia *y de lo que en su esencia está encerrado con absoluta necesidad, "a priori".* Cr. Ej. II

82[e] tras *hecho de la vivencia,* el siguiente Cp., cuyo final está mutilado, en el Ej. II: *en tanto está inserto en el mundo y entretejido realmente con esto o aquello del mundo exterior, sino a ella misma puramente según su propio contenido interno, en cuanto es este momento mismo de la vida, apresable en una ideación pura. Justo debido a ello entra por su for-*

ma en la ideación: en cuanto intencional, es absolutamente toda vivencia en sí misma conciencia de su respectivo qué...

82[f] modificación de la redacción en el Ej. III: *esto afecta a la vivencia pura en su propia esencia, o sea, esencialmente, es decir, en la ideación de la percepción en general, la fantasía en general, lo intencional en general, con la más formal universalidad, se encuentra un contenido invariante de las esencias universales intuidas. Lo mismo es válido hasta de los grados ínfimos de la concreción.*

82[g] tras *lo es,* se añadió: *debiéndose tomar en consideración cómo es en cada caso codeterminante del sentido el horizonte que le es inseparablemente inherente.* I. Ej. III

82[h] tras la frase añadida [82[g]] la siguiente intercalación: *Pero también en qué modo de darse es consciente en ella, así, por ejemplo, en qué modo de darse temporalmente —como presente ahora y en sí mismo, como presente hace un instante en sí mismo y "aún" consciente, como "presente en sí mismo dentro de un instante" (esperado inmediatamente), etc. O también en qué modo de exhibición se da ante todo en el presente vivo de la percepción, por ejemplo, como matizado y escorzado en perspectiva, como cerca o lejos, o bien acercándose o alejándose, como abajo o arriba, u otras cosas semejantes. Además, en qué modo de validez, como "existente" con simple certeza, o como posible, presumible o probablemente existente, como pura apariencia nula, como libre ficción, etc. Esenciales son también las posibilidades del yo, el recorrer, engendrando libremente (en el "yo puedo" y "yo hago"), modos esencialmente relacionados entre sí.* Esta intercalación procede aproximadamente de 1929.

83[a] tras *mirada,* se añadió: *y en reducción fenomenológica a lo psíquico puro,* I. Ej. III

83[b] tras *blanco,* se añadió: *(no lo que sin reflexión encontramos en la cosa)* I. Ej. II

83[c] tras *análisis,* se añadió: *psicológico...* I. Ej. III

83[d] tras *sujeto,* se añadió: *(el "yo")* I. Ej. III

83[e] tras *acto,* se añadió: *específico...* I. Ej. II

83[f] tras *que,* se añadió: *(como se insinuó más arriba)* I. Ej. III

83[g] tras *objeto,* se añadió: *de conciencia...* I. Ej. III

83[h] *en general,* corregido en el Ej. III por: *intencional...*

84[a] tras *valor*, se añadió: *y lo que le es inherente...* I. Ej. III

84[b] tras *"intentio"*, se añadió: *y eventualmente un doble estar vuelto; en la unidad de un* cogito *está entretejido intencionalmente un doble* cogito. I. Ej. III

84[c] tras *abraza*, se añadió: *y que funciona con él y para él,* I. Ej. III

84[d] tras *actualidad*, se añadió: *patentemente tiene el atento representarse cosas, cuando es el fundamento de un estar vuelto valorando, otro modo del estar atento (del representarse un objeto aprehendiéndolo) que cuando no tiene tal función ancilar.* I. Ej. III

85[a] tras *acto*, se añadió: *en sentido plenario,* I. Ej. III

85[b] tras *etc.*, la siguiente inserción (*ca.* 1929): *Y así no es sólo con objetos reales concretos, sino también con procesos, relaciones, combinaciones de todos y partes, etc. Por ejemplo, no sólo tenemos procesos naturales, sino también acciones, alteraciones de obras del espíritu, de objetos culturales de toda especie y en cuanto tales (por ejemplo, desvaloración de obras de arte "echadas a perder", o inutilización de máquinas), conexiones de obras literarias, no sólo como meras cosas naturales, sino como capítulos de un libro, o como conjunto de las obras de una literatura nacional, en referencia a autores, lectores, naciones, etc. Por respecto a los modos de darse, encontramos entonces no "horizontes" meramente de cosas como horizontes de una posible experiencia natural, sino también horizontes de valor y prácticos, por ejemplo, el horizonte práctico que el que obra tiene siempre en su actividad teleológica, referido a la unidad de un fin, que está él mismo en más amplias conexiones teleológicas. A lo que se añaden aún diferencias esencialmente posibles de actitud (siempre dentro del marco total de la actitud natural), a saber, en tanto todas las objetividades fundadas en otras, por elevadamente que sea, como las de la actitud originariamente valoradora o práctica, se reducen a la que aprehende teoréticamente, y así pueden convertirse en temas de un "representarse" pasajero o consecuente, en especial de un experimentar, explicitar, producir, etc.* Ej. III

85[c] tras *que se dirige a ella*, se añadió: *pero que experimenta percatándose,* I. Ej. II

86[a] tras *actos,* se añadió: *que trascurren vívidamente al presente,* Cr. a *reales,* Ej. III

86[b] a partir de aquí, Om. Ej. III: 1) *Actos de dirección psíquica pura, lo psíquico puro dirigido en su intencionalidad a lo psíquico puro.* 2) *Actos que trascienden lo psíquico puro (de la esfera fenomenológica pura). Los primeros se dividen en actos egológicos y actos que llamamos intersubjetivos puros.* Esta observación se halla entre corchetes.

86[c] tras *"en" el recuerdo,* se añadió: *"en" la fantasía,* I. Ej. III

86[d] tras *podemos,* se añadió: *—y ello es una propiedad intencional especial y muy notable—* I. Ej. II

86[e] al final del párrafo se insertó la frase siguiente: *Una discusión más detallada requeriría profundos análisis.* I. Ej. III

86[f] *percepción* corregido en el Ej. III por: *experiencia.*

86[g] *percepción* corregido por *experiencia,* y *percepto* por *experimentado.* Ej. III

87[a] tras *casos de,* se añadió: *experiencia inmanente y de...* I. Ej. III

87[b] esta primera frase fue corregida del modo siguiente: *Todas las características esenciales de la vivencia y la conciencia puras que hemos obtenido son para nosotros, por el camino emprendido, de estudio de la esfera de la experiencia "psíquica pura" —podemos decir como iniciación de una psicología pura—, grados inferiores para alcanzar la meta que nos guía constantemente, a saber, para ganar la esencia de esa* conciencia "pura" *trascendental por la que debe determinarse el campo fenomenológico.* Cr. Ej. III

88[a] desde : *Mas ¿qué quiere decir...* hasta *¿Hasta qué punto será...* quedó el texto del Ej. III encerrado entre corchetes y se propone la siguiente modificación: *Pero* ¿cómo entender este entretejimiento? *¿No es el* mundo real *el que para nosotros existe y es como es exclusivamente como el representado, experimentado, consciente comoquiera* en nuestra conciencia? ¿No es la conciencia misma, en sus múltiples modos, *en la complexión de su propia esencia, la que nos da la síntesis del mundo como mundo válido para nosotros, que eventualmente se comprueba en nosotros, nos da en general el sentido del mundo, y en este dar el sentido con todas las evidencias, comprobaciones, fundamentaciones —complexiones que trascurren en*

la corriente misma de la conciencia, en la vida de conciencia del yo del caso (que abarca todo su obrar puro)?

88[b] Cp. en el Ej. III a *Lo que aún le falta son las almas humanas y animales: y lo determinado por ellas en el mundo, por ejemplo, la cultura entera como mundo del espíritu de origen personal —pues que las personas mismas no pueden ser nada más que algo propio de la naturaleza. La vida de conciencia como estar el yo referido conscientemente, en* cogitationes *pasivas y activas, a su mundo circundante.*

88[c] tras *humanas y animales,* se añadió: *y la espiritualidad de la cultura.* Cp. Ej. II

88[d] tras *un todo,* se añadió: *físico y sólo así concreto,* I. Ej. III

88[e] Om. Ej. III: *tengo en un constante llevar a cabo naturalmente.*

88[f] en vez de la frase, *Patentemente es esta última fuente de la experiencia sensible,* se añadió lo siguiente: *Cualquiera que sea la forma de conciencia en que yo sea consciente de algo del mundo, si miento el ser de ello como real, puede plantearse la cuestión de la justeza de esta mención, y toda comprobación retrotrae últimamente a la experiencia; y como la capa básica que sustenta toda la realidad en sentido estricto es la corporeidad, venimos a parar en la* experiencia sensible. I. Ej. III

89[a] *es,* corregido en el Ej. III por: *lleva en sí...*

89[b] tras *segregan,* se añadió: *en una experiencia originaria,* I. Ej. III

89[c] tras *ser concreto en sí,* se añadió: *y como siendo en cada caso mi conciencia, incluido en ella el progresivo percibir,* I. Ej. III

89[d] tras *"confirmar",* se añadió: *y confirmar siempre de nuevo,* I. Ej. II

89[e] *El percibir,* corregido en el Ej. II por: *El "yo-percibo"...*

89[f] tras *éste,* se añadió: *lo aprehende directamente, está a la vera de él mismo.* I. Ej. II

90[a] tras *Más bien,* se añadió: *la mención sólo podría ser la de que...* I. Ej. II

90[b] tras *cosa dada,* se añadió: *en la experiencia sensible...* I. Ej. II

91[a] Om. Ej. II: *Cf. p. 120 s.*

91[b] la frase empieza así: *Habría, pues, que decir que...* I. Ej. III

91[c] *objetivo,* corregido en el Ej. III por: *objetivo-físico...*

91[d] al final del párrafo se añadió la frase siguiente: *Tal sería, pues, el sentido concreto de la doctrina de la ideación del ser físicamente verdadero por medio de la experiencia sensible.* I. Ej. II

91[e] Om. Ej. II y III: *Cf. pp. 212 s. y 235 ss.*

92[a] tras *trascendencia de la cosa,* se añadió: *de la mera experiencia sensible, de la cosa que pasa por tal en la vida diaria anteriormente a la ciencia.* I. Ej. III

93[a] tras *cuales,* se añadió: *cuando son actualmente válidas,* I. Ej. III

93[b] tras *se matizan o escorzan,* se añadió: *con la conciencia de la identidad,* I. Ej. III

93[c] tras *unas a otras,* se suprimió: *tienen estas mismas,* y se añadió: *en la concordancia de la continuidad de la percepción percibida con este o aquel conjunto de notas sensiblemente intuidas como existente y tienen estas multiplicidades de la percepción...* I. Ej. II

94[a] tras *identificación,* se añadió: *más claramente: síntesis del objeto uno, del color uno, de la forma una de lo* uno, *exhibido siempre en nuevas exhibiciones.* I. Ej. II

94[b] tras *hay que tener presente,* se añadió: *lo que ya resaltó en las* Investigaciones lógicas, *que...* I. Ej. II

94[c] tras *quien lo hace,* se añadió: *(una confusión que se encuentra constantemente en la literatura psicológica)...* I. Ej. II

94[d] *cosa* es calificada como *cosa de la experiencia sensible.* I. Ej. II

95[a] tras *En principio es inherente a la esencia regional,* Cp. del Ej. II: *"subjetivo en general" y "vivir algo subjetivamente"...*

95[b] tras *objetos,* se añadió: *también los inmanentes...* I. Ej. II

96[a] tras *realidad,* y como nota, la siguiente I.: *Pero aún no estamos tan adelantados como para poder ya apresarla puramente. En el terreno natural en que nos movemos está, en efecto, mi conciencia, la corriente de mi conciencia, apresada también en forma puramente inmanente y es mi yo puro, el*

inherente a ella, todavía una determinación mundana del hombre real. Ej. III

96[b] tras *ni escorza,* se añadió: *en esta forma (a saber, presentándose por medio de datos de la experiencia)* Cp. Ej. III

96[c] tras *escorzo,* se añadió: *sensible...* I. Ej. III

96[d] tras *escorzos,* se añadió: *inmanentemente sensibles...* I. Ej. III

96[e] tras *Por otra parte,* se añadió: *y esto remite al exhibirse...* I. Ej. II

97[a] tras *percepciones concretas de peculiar estructura,* se añadió: *esencialmente entretejidas en su función con las demás intencionalidades del mismo estilo y sus correlatos ónticos trascendentes,* I. Ej. III

97[b] tras *siempre más ricas,* se añadió: *en tanto no se ha interrumpido la concordancia, que por ende lleva consigo la necesaria presunción del progresar siguiendo su estilo y da la cosa en el modo de la existencia cierta, y análogamente por respecto a las determinaciones de la esencia.* I. Ej. II

97[c] tras *no es una cosa espacial,* se añadió: *de acuerdo con su* sentido *general, fundado en la experiencia externa y su estilo,* I. Ej. II

97[d] tras *aparecer,* se añadió: *pero ante todo para mí, si aún no hablo de otros.* I. Ej. II

98[a] tras *otra parte,* la siguiente Om.: *Complementos esenciales en el § 52, pp. 119 ss.* Ej. II

99[a] en el Ej. II se da este nuevo título al §: *El ser dado meramente fenoménico de lo trascendente como absoluto ser dado de lo inmanente.* Además esta observación: *¡El § 44 entero, inservible!*

100[a] la frase se modificó en el Ej. II del modo siguiente: *En general es hora ya de ver que todo ser real, en sentido estricto trascendente, de cualquier género que sea, sólo puede llegar a darse perceptivamente* para *un yo mediante apariencias.*

100[b] tras *apariencias,* se añadió en el Ej. III: *que se matizan y escorzan sensiblemente.*

100[c] tras *exhibe,* se añadió: *por medio de matices y escorzos.* I. Ej. III

100[d] tras *algo que,* se añadió: *en su presente, en cada punto de su ahora,* I. Ej. III

100[e] tras *por medio de,* se añadió: *datos presentes de la experiencia como...* Cp. Ej. III

100[f] tras *tengo,* se añadió: *para cada punto de su continuo presente,* I. Ej. III

101[a] Om. Ej. II: *En efecto, se trata de aquello a que está enlazado por los lados siguientes, del darse por lados, y con ello de la abierta presunción y la posibilidad del no ser.*

101[b] tras *etc.,* se añadió: *no experimentado presuntiva y unilateralmente.* I. Ej. II

101[c] tras *por lados,* se añadió: *y así revela ser algo absolutamente imborrable.* I. Ej. III

101[d] Om. Ej. III: *Cf.* § *46, pp. 104 ss.*

101[e] tras *de matices o escorzos,* se añadió: *y que, mientras que puede quedar borrado como pura apariencia el no ser de la cosa percibida, es imposible poner en tela de juicio su propio ser absoluto.* I. Ej. III

102[a] Cp. Ej. II: *Todo presente es absolutamente imborrable en lo que respecta a lo real en sentido estricto, pero ¿es todo presente existente presuntivamente?*

103[a] tras *"reflexión",* se añadió: *(más claro, de una reflexión vivencial).* I. Ej. II

103[b] Om. Ej. II: *Cf.* § *77, pp. 172 ss.*

104[a] Om. Ej. III: *En qué esté esencialmente fundado el que la mirada de la atención se dirija a esta o aquella porción del campo visual de trasfondo ("afección"), por condiciones esenciales de la afección, es una cuestión especial no para tratada aquí.*

104[b] tras *por principio de las vivencias,* se añadió: *presentes para mí en cada acaso y a lo sumo no destacadas ni atendidas.* I. Ej. III

105[a] tras *en su presencia real,* se añadió: *y la tomo puramente como ella misma,* I. Ej. III

105[b] tras *de principio,* se añadió: *de la garantía.* I. Ej. II

105[c] tras *No hay ningún contrasentido,* se completó en el Ej. II: *que pueda sacar de una experiencia posible...*

105[d] tras *está dada,* se añadió: *como presente que corre,* I. Ej. III

105[e] al final del párrafo se añadió: *Pero no por ello debo atribuir a mis vivencias nada que no aprehenda absolutamente, que no las constituya en lo que les sea esencialmente propio:*

que son una parte integrante del ser humano real en sentido estricto, una cosa psicofísicamente con su cuerpo; que los datos sensoriales están causados natural, física y psicofísicamente, y son de tal suerte; nada de esto entra en la esencia propia y absoluta de las vivencias mismas, y si algo sé de ello, si "apercibo" mis vivencias como pertenecientes al ser humano (al yo como ser humano) y por seguramente que lo miente todo, son justo estas apercepciones y menciones nuevos momentos vivenciales que puedo contar entre los datos de las vivencias, mientras que sólo trascendentemente y no apodícticamente experimento el mundo real en sentido estristo y en él todo mi yo humano.

Esta exposición mueve sin duda a ir más lejos y no es efectivamente suficiente, pero no se tome a la ligera lo que aquí se ha hecho valer. Aunque al ser de las vivencias sea inherente la identificabilidad, y por tanto un poder retornar, aunque se presuponga el carácter absoluto de los ingredientes del recuerdo y un contenido apodíctico, y ante todo, que si he de hablar de mi vida, de la corriente de mis vivencias, de mi idéntico ser-yo, en pureza peculiarmente esencial, por anticipado se ve que es posible una respuesta, y que hay un contenido de suyo absolutamente concreto y dotado de una unidad cerrada, de suyo imborrablemente existente, aquel en que puedo experimentar, saber y presuponer al obrar el mundo y mi ser humano como real en el mundo, y así un ser peculiarmente esencial y anterior al mundo. I. Ej. III

106[a] tras *la existencia de una cosa,* se añadió: *(en una experiencia que ha trascurrido concorde y aún al presente concorde sigue corriendo)* I. Ej. II

106[b] Om. Ej. II: *¡Mayores detalles!*

106[c] tras *En la esfera absoluta.* se añadió: *de un presente vivo, inmanente,* I. Ej. III

106[d] tras *en el mundo de las cosas,* se añadió: *en el mundo de las realidades en sentido estricto y en general,* I. Ej. III

106[e] *de aquello que es añadido al mundo de las cosas "por mí"),* corregido en el Ej. III por: *de todas las apercepciones de realidad en sentido estricto, menciones justas y falsas, en las que en la vida natural me atribuyo el sentido de ser humano en el mundo real en el mismo sentido)*. . .

106[f] tras *Toda cosa dada en persona puede,* se completó en el Ej. II: *mientras se dé en persona confirmándose concordantemente.*

106[g] tras *Toda cosa dada en persona puede,* se añadió: *a pesar de este darse en persona,* I. Ej. III

106[h] a esta misma frase se observa en el Ej. III: *Obsérvese en qué sentido; y qué sentido especial posee esta contingencia de la tesis del mundo. (V. supra, p. 105.) Nunca deben arrancarse del contexto frases tales. La cosa tiene que existir, si el orden de la experiencia sigue corriendo concorde hasta el infinito. (La señorita Stein piensa que esto ha sido mal entendido.)*

107[a] tras *experiencias coherentes,* se añadió: *tiene hasta una indubitabilidad empírica, en tanto que es una imposibilidad apodíctica creer, mientras dura la concordancia de la experiencia, que no existan las cosas de ésta ni el mundo; pero una duda subsiste en el sentido de ser concebible un volverse dudoso y nulo, de no estar nunca excluida como posibilidad de principio la del no ser.* El final anterior de la frase fue suprimido. I. Ej. II

107[b] tras *supuesto de todo ello,* Cp. Ej. II: *Yo existo y existo en mi ser gnoseológicamente "antes".*

107[c] Om. Ej. II: *Aquí el* anteceder *la subjetividad a la pura objetividad.*

108[a] Cp. Ej. II a *como unidades intencionales: persistentes, esto es, en consecuente preservación durante nuestra vida actual y abarcable con la vista.*

108[b] tras *multiplicidades y apariencias,* completa el Ej. III: *así en mí y en las multiplicidades de apariencias, de los otros que en mí comprueban ante todo para mí, comprobándose como sujetos puros de puras multiplicidades de apariencias que se ofrecen a mí "intrafectivamente", o sea, en representaciones* sui generis.

109[a] Om. Ej. II a *motivada: racionalmente motivada.*

109[b] tras *motivación,* se añadió: *puramente inmanente,* I. Ej. III

111[a] tras *reconoceremos,* se añadió: *o más claramente, reconoceré yo, el yo que en el caso practica la reflexión pura,* I. Ej. III

111[b] tras *experimentable,* completa el Ej. III: *para mí...*

111[c] tras *cognoscible para todo yo,* se añadió: *del que, simple-*

mente hable, que, simplemente, tenga y pueda tener sentido para mí como otro y asimismo como uno "de" la abierta pluralidad de los otros. De mí mismo saca también el "otro" su justificación empírica y racional, en mí se lleva a cabo su comprobación (que no hay que entender por lo pronto como acto lógico alguno). Y si reduzco, como en mí, el natural ser humano a lo esencialmente propio del yo y la vida, veo que lo mismo puedo hacer con cada uno de los demás seres humanos que se comprueban para mí, y así obtengo la pluralidad pura de los yos. I. Ej. III

111[d] nota: *Véase la Adición* XIV.

111[e] tras *de la comunidad humana,* se añadió: *reducida a la vida de la conciencia pura y al yo puro).* I. Ej. III

111[f] tras *de la de cualquier yo,* Cp. Ej. III: *puro que se compruebe en mí mismo...*

112[a] tras *experiencias actuales,* Cp. Ej. III: *en mí y en mi intersubjetividad...*

112[b] tras *de facto,* se añadió: *esto es, tal cual lo hace sin duda la empiría a su modo (o sea, no, justo, apodícticamente)* I. Ej. III

112[c] desde *es concebible,* hasta el final de la frase, cambiado en el Ej. II por: *es concebible que haga la experiencia una pululación de contradicciones insolubles, y no sólo para nosotros, sino en sí; que la experiencia se muestre consecuentemente a partir de cierto instante rebelde a la exigencia de que mantenga constantemente concordes sus posiciones de cosas; que en su curso se pierda el orden regular y fijo de los matices y escorzos, de las apercepciones y las apariencias, y que así persevere efectivamente* in infinitum *—que ya no haya mundo alguno susceptible de ser puesto concordantemente o existente.*

113[a] tras *íntegramente referido a la conciencia,* Cp. Ej. II: *a una subjetividad que vive conscientemente...*

113[b] tras *Darse,* se añadió: *aunque en principio sólo con reservas,* I. Ej. II

113[c] desde *pudiera llevar a cabo,* hasta el final de la frase, cambiado en el Ej. II: *pudiera llevar a cabo, en la libre actividad del experimentar y del pensar teorético empírico, todas las conexiones de esa índole (siendo de observar que en la con-*

cordancia, que debe proceder in infinitum, *de las percepciones, de las experiencias, hacemos entrar también aquellas en las que se exhiben para nosotros otros seres humanos, recíproco entendernos con ellos, la posible reducción de ellos a un yo puro y conjuntos de vivencias); supongamos, además, que las correspondientes regulaciones de la conciencia persistiesen efectivamente* in infinitum, *que del lado de los procesos de la conciencia no faltase absolutamente nada de cuanto se requiera para que haga su aparición un mundo dotado de unidad y para el conocimiento racional y teorético de él.*

114[a] tras *que se matiza o escorza,* se añadió: *en principio sólo con horizontes presuntivos y...* I. Ej. II

114[b] al final del párrafo se añadió la frase siguiente: *(de un modo presuntivo, que deja constantemente abierto el no ser de lo percibido en sí mismo).* I. Ej. II

114[c] tras *por parte de ninguna cosa,* Cp. Ej. III: *ningún existente que le preceda como pensado absolutamente...*

114[d] tras *para una conciencia,* se añadió: *como experimentable por medio de apariencias en sujetos de conciencia y verificándose posiblemente* in infinitum *como unidad de apariencias.* I. Ej. II

114[e] en el Ej. III está esta cláusula modificada así: *Es un ser del que la conciencia es consciente en múltiples actos de conciencia como idéntico, y de tal suerte, que esta conciencia hace retroceder a multiplicidades de una posible experiencia que da en sí mismo y hace experiencias en el modo del estar presente, haberlo estado, ir a estarlo en sí mismo, y esto, intuible y determinable en principio sólo como lo idéntico de multiplicidades de apariencias motivadas —mientras que además de esto es un contrasentido.*

114[f] en el Ej. II se añadió al final del párrafo: *o más exactamente, para el que un además de ella es un contrasentido.*

115[a] Om. Ej. III: *como actualidad y potencialidad motivada en el yo puro.*

115[b] el final de la frase: *algo representable o que aparece por o para una conciencia,* corregido en el Ej. III por: *o que puede representarse o realizarse en apariencias.*

115[c] tras *constituyente de la naturaleza,* se abre un paréntesis:

(los reales o posibles y realizables en potencialidad trazada de antemano), I. Ej. III

115[d] tras *todas estas tesis,* se añadió: *las actuales y por anticipado las potenciales,* I. Ej. III

115[e] tras *"desconectado",* se añadió: *o mejor, puesto entre paréntesis,* I. Ej. III

116[a] al final de la frase se añadió: *como correlato intencional de los actos de validez habitual que deben realizarse idealmente y proseguirse concordantemente.* I. Ej. III

116[b] tras *unidades de cosas,* se añadió: *y realidades, en sentido estricto, de toda especie,* I. Ej. III

116[c] tras *el ser absoluto que son,* se añadió: *y con todo lo mentado en ellos e inseparable de su sentido propio, por ejemplo, lo experimentado en cuanto tal.* I. Ej. III

116[d] la frase: *de la índole de las que hemos hecho,* fue tachada en el Ej. II y al margen aparece un signo de interrogación.

116[e] *son, pues, necesarias para llegar a conocer. . .,* corregido en el Ej. III por: *nos llevan, pues, a conocer. . .*

116[f] tras *naturaleza,* se añadió: *del mundo real,* I. Ej. III

117[a] Om. Ej. III: *Estas consideraciones me dieron motivo para ver, como crítico de la razón, que es posible llevar a cabo una* ἐποχή *trascendental que hace posible una filosofía trascendental independiente y bien fundada.*

117[b] Om. Ej. III a *ciencia natural: no ciencia del espíritu como ciencia del mundo.*

117[c] tras *una investigación natural,* se añadió: *ni en general la investigación de ningún mundo,* I. Ej. II

117[d] tras *la naturaleza,* se añadió: *y el universo entero,* I. Ej. II

117[e] tras *del ser real total,* se añadió: *o sea, no a la conciencia pura en sentido psíquico.* I. Ej. III

117[f] tras *de lo psicológico,* se añadió: *y abstrae de lo psicofísico una psicología intencional pura que hay que fundamentar.* Cp. Ej. III

117[g] tras *en conclusión,* se añadió: *un mundo único, a través del cual se extiende. . .* I. Ej. II

117[h] tras *de una ciencia natural,* se añadió: *todas las ciencias del mundo, incluidas la psicología, las ciencias del espíritu en todo sentido natural.* Cp. Ej. III

119[a] Om. al título del §: *Esto entra de nuevo en el idealismo trascendental.* Ej. II

119[b] tras *Desarrollamos la última serie de nuestras reflexiones* hace el Ej. III la siguiente inserción en una adición de *ca.* 1928: *acerca del mundo material, que es, sin embargo, la mera capa nuclear del mundo mismo, del mundo de las realidades. Este mundo, que es nuestro mundo circundante, común a todos, es ciertamente en cada una de las realidades pertenecientes a él también material, pero en general no meramente esto, no en el hombre y el animal, que tienen sin duda cuerpos materialmente corporales, pero no meros cuerpos, corporales como hechos reales del mundo: también lenguaje, arte, Estado, etc., si bien pertenecen al mundo real en cada uno de sus ingredientes reales, tienen sus capas psíquicas, y justo también una "espiritual". Sin embargo, aun habiendo dado sólo preferencia a lo específicamente natural, parecen insuficientes nuestras consideraciones. El objeto natural, la cosa material, la tomamos sólo como la de la mera imaginación sensible (de la experiencia sensible).*

119[c] tras *extraño a ello,* se añadió: *y si no tal, sí desde luego...* I. Ej. III

120[a] todo este párrafo fue cambiado de acuerdo con las adiciones del Ej. III, *ca.* 1929: *Es fácil ver, en efecto, que simplemente con que* exista *la causa desconocida, pero presuntamente posible, tiene que ser* en principio *perceptible, si no para mí, para otros yos que vean más y mejor. La justeza del juicio existencial quiere decir posibilidad de adaptación de la mención judicativa como significación de la causa misma como un darse originario, en persona, que hace frente al que juzga. Un yo posible es, pues, inherente a la posibilidad de la verdad o de algo existente en verdad, lo mismo, por lo demás, aquí que tratándose de cualquier existente en verdad. Sin que se trate, digamos, de una posibilidad vacía en el sentido de una posibilidad de pensar algo meramente exento de contradicción, o de una posibilidad de representarse algo (o fingírselo), semejante sujeto juzgante dentro de su posible experiencia. Pues si yo, el que sopesa todo esto, he de concederme la posibilidad de la causa en cuestión, aunque sea como la de una causa que me es fácticamente inaccesible, si*

he de sostener esta posibilidad como existente en verdad, o he de poder verla, es necesario que sea visible para mí la posibilidad de un yo que experimente esta causa misma y que no soy yo. Tendría que existir, pues, la posibilidad de una intrafección y tendrían que estar cumplidas las muy amplias condiciones esenciales inherentes a ella. Están encerradas en este enunciado formalmente inequívoco: todo otro posiblemente existente para mí tiene que estar contenido en el horizonte del mundo de mi experiencia fáctica del mismo modo que existen para mí, digamos, como posibilidades abiertas, seres análogos a los humanos habitantes de los astros que son inaccesibles directamente para mí, pero que sin embargo pertenecen a mi mundo circundante. Tales posibilidades no son meras posibilidades imaginarias (ficticias): quieren decir que en el orden de motivación de mis experiencias, que trascurren fácticamente, podrían brotar para mí anticipaciones empíricamente presumibles con necesidad o empíricamente ciertas, de experiencias con objetos empíricos, el experimentar los cuales realmente no es posible para mí llevar a cabo por obra de las regulaciones fácticas de mi vida empírica —pero justo sólo dentro de la contingencia de la facticidad—, mientras que como anticipativas certezas o presunciones, o probabilidades, empíricas, tienen su peso y justifican proposiciones empíricas inductivas (proposiciones sobre realidades, presunciones, probabilidades inductivas). Por lo que toca, a su vez, a la posibilidad de que entren en escena en general anticipaciones, está motivada ella misma por la estructura general de mi vida empírica, en tanto que también en mi vida empírica inmediata tropiezo siempre de nuevo con distinciones entre lo fácticamente experimentable y no-experimentable, a saber, de tal suerte que dentro de tipos bien familiares traban obstáculos la libertad de mi acceder a lo anticipado, mientras que como motivados tienen para mí su validez, haciendo eventualmente posibles inducciones, que se confirman muchas veces, eventualmente también con la realización de experiencias directas propias a las que señalan de antemano como anticipaciones, o de aquellas experiencias de otros seres humanos que se me han hecho accesibles por medio de intrafecciones propias.

Así estamos ahí, pues, en medio de la esfera universal de las certezas, presunciones, probabilidades, empírico-inductivas, que no rebasan el orden omnicomprensivo de mis experiencias posibles, de las reales (las propiamente tales, directas) y de mis anticipaciones, que tampoco lo hacen allí donde se recurre a posibles experiencias de otros, pues, como queda dicho, todo otro, en cuanto existe para mí con certeza o posibilidad (probabilidad) tiene para mí su validez óntica en virtud de la peculiar experiencia de la intrafección inmediata o incluso mediata, anticipativamente motivada, o sea, eo ipso *entra también en el reino universal de mi posible experiencia.*

Pero se objetará que las realidades-causas que supone el investigador de la naturaleza que es el físico matemático y que considera como la verdadera naturaleza, no son experimentables sensible y directamente ni para nosotros ni para otros sujetos, es decir, que no son los datos de la intuición sensible de cosas (las "cosas sensibles"), sino por principio trascendentes a éstas. Estas trascendencias de grado superior serían los verdaderos objetos naturales, que entonces son en sí, mientras que las cosas sensibles son formaciones meramente subjetivas.

121[a] tras el paréntesis se añadió: *no da por sí mismo.* I. Ej. II

122[a] Om. Ej. II *a análisis causal; pero no meramente a un análisis causal. Lo primero es la geometrización.*

122[b] al principio del párrafo se añadió: *Lo que esto quiere decir es fácil de aclarar.* I. Ej. II

123[a] Om. Ej. II: *Aquí hubiesen debido nombrarse los datos sensibles... y la confusión de las cualidades secundarias y de las modalidades sensibles inmanentes.*

125[a] *No ha menester de desarrollo el que,* corregido en el Ej. III por: *Es fácil de comprender, de antemano, que...*

125[b] Om. Ej. III: *(las realidades relativas como las que tienen valor de ser en toda práctica habitual, y las ideales, logificadas, de la física exacta).*

125[c] Om. Ej. III a la última frase del párrafo: *Esto no puede venir aún aquí.*

125[d] el texto del Ej. III amplía: *el pleno mundo real no es meramente físico, sino psicofísico, y es un mundo práctico, un mundo de múltiples productos de la cultura, que por su*

parte están referidos a la subjetividad psicofísica. Pero tan pronto como tomamos ésta en cuenta, brota una dificultad especial.

125[e] Om. al Ap. Ej. III: *¿Hemos aclarado suficientemente para nuestros fines la convicción de que la naturaleza está en indisoluble relatividad a la subjetividad que la experimenta, que conoce lógicamente sobre la base de la experiencia? Esto es ya inevitable en razón de los esbozos meramente generales que hemos trazado.*

125[f] la frase, *cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto...,* corregida en el Ej. III por: *cómo en el caso de mi conciencia, que, puesta en una experiencia puramente inmanente como un mundo inmanente peculiar, antecede a todo lo que viene a ser en él puesto y comprobado como trascendente, y así antecede a lo que en el caso tiene para mí sentido y validez óntica bajo el título de mundo, entra, por decirlo así, en "el mundo", el existente para mí;*

126[a] tras *mediante,* se añadió: *la experiencia de un...* I. Ej. III

126[b] tras *natural,* Cp. Ej. III: *en sentido lato y una unidad real en el mundo.*

126[c] tras *contrasentido,* se intercala la frase: *Lo que acoge realmente es una nueva capa de la conciencia.* I. Ej. III

127[a] Om. Ej. III: *Complemento respecto del ser único.*

127[b] tras *reflexionando,* Cp. Ej. III: *y no cohaciendo, y en este sentido "desconectando"...*

127[c] tras *cuerpo humano,* Cp. Ej. III: *En la conciencia pura quiere decir esta alteración que en lugar del simple sentimiento que aprehendemos aquí, se ha apresado el sentimiento como el caracterizado sentimiento de un ser humano.*

127[d] tras *faltas de validez,* se añadió: *borradas en la marcha de la experiencia ulterior,* I. Ej. III

128[a] el final de la frase corregido en el Ej. III por: *concebir también estas apercepciones despojadas de sus valideces ónticas, y seguirían existiendo para nosotros como vivencias puras. Pero si reducimos de antemano a lo trascendentalmente puro, seguirán existiendo para nosotros también en el caso normal de la validez las multiplicidades constituyentes de*

las formas intencionales constituidas por ellas, las vivencias puras.

128[b] tras *complejos de vivencias absolutas,* Cp. Ej. III: *o más exactamente, complejos de vivencias reales y motivadas cōmo posibles...* —

128[c] tras *todas,* se añadió: *las unidades empíricas,* I. Ej. III

128[d] *empírica,* corregido en el Ej. III por *(psicológico-real) del hombre en el mundo...*

128[e] tras *empíricas,* se añadió: *reales, pues, en el sentido indicado...,* I. Ej. II

130[a] Om. Ej. III: *esto es, de la certeza unitaria del ser, que entra en la corriente constantemente fluyente de la experiencia como unidad motivada en ella —una unidad de lo anterior al lenguaje...* (varias palabras borradas) *capas, sino contenidos, "cosas", propiedades, etc., surgente certeza del existe, y de todos los valores de ser implicados en todos los trasfondos, de la validez en el modo del seguir valiendo, de la tradición inmanente, por decirlo así, que mana de fuentes de anterior experiencia y asociación.*

131[a] *la desconexión,* corregido en el Ej. II por: *el poner entre paréntesis...*

131[b] *desconectar,* corregido en el Ej. II por: *poner entre paréntesis...*

131[c] *físico y psicofísico,* corregido en el Ej. II por: *con sus cosas, seres animados, seres humanos...*

131[d] tras *objetividades individuales,* se añadió: *de nuestro campo de juicio,* I. Ej. II

132[a] tras *desconexión,* se añadió: *de nuestra esfera de juicio,* I. Ej. II

132[b] la frase: *se pueda dudar si toda* cogitatio *es algo necesariamente fugaz,* fue puesta entre corchetes, además se tachó la palabra *dudar* y se le hizo la siguiente observación: *meditarlo, falso.* Ej. II

133[a] tras *Kant,* se añadió: *(dejo indeciso si en su sentido)* I. Ej. II

133[b] tras *un yo puro,* se añadió: *—si hacemos aquí justas reservas—* I. Ej. II

133[c] tras *no constituida,* se añadió: *en cierto sentido—* I. Ej. II

133[d] *muy indirectamente,* corregido en el Ej. II por: *en forma totalmente distinta...*

135[a] se añadió: *Norma de la fenomenología* al título del §

136[a] tras *objetos en general,* se añadió: *de acuerdo con todos los logros categoriales...* I. Ej. II

136[b] en el Ej. II se tachó *morfología,* al margen: *ciencia de las formas válidas.*

136[c] Om. Ej. II: *Esto parece como si entrasen en consideración meramente datos reales en sentido estricto.*

138[a] tras *objetividades,* se añadió: *en su ontología.* I. Ej. II

145[a] Om. Ej. III: *¿No es superfluo el capítulo primero? Pero examinar su contenido e introducirlo en parte en la exposición de la fenomenología misma.*

151[a] Om. Ej. III al título del §: *También esto entra, como los parágrafos ulteriores, en el contenido de la fenomenología.*

151[b] aquí se intercaló en el título: *La conciencia que da.* I. Ej. II

151[c] Om. Ej. II: *Cf. los esenciales complementos del § 125, pp. 299 ss.*

152[a] Om. Ej. II: *la conciencia "misma" está en la claridad y en la oscuridad (p. ej., el recuerdo), a saber, la comprensiva, cp. p. 153.*

152[b] Om. Ej. II: *Pero ¿qué pasa con las "intuiciones ilustrativas", las que dan una imagen plástica?*

152[c] tras *objetividades,* se añadió: *o también, incluida asimismo la intuición categorial del yo,* I. Ej. II

154[a] Om. Ej. II: *Las nuevas investigaciones: especie de modificación.*

154[b] Om. Ej. II al párrafo: *demasiado corto.*

156[a] tras *modo de lo originario,* se añadió: *y que responde a la perfección en que se dan.* I. Ej. II

166[a] tras *típico,* se intercaló la frase: *Una forma fundamental más de la abstracción es la de la formación de conceptos esenciales ontológico-formales.* I. Ej. II

166[b] tras *objetos ideales,* se añadió: *y asimismo de los conceptos ontológico-formales de suyo exactos. Pero éstos no entran en consideración aquí, en la esfera material.* I. Ej. II

166[c] Om. Ej. II: *Esto no es correcto, pues no se toma en consideración la distinción entre ideas límites e ideas formales, y*

por otra parte se trataría aquí de disciplinas materiales y leyes esenciales materiales. Cf. Adición a la sección sobre la razón.

166[d] Om. Ej. II al título: *esto es demasiado limitado.*

170[a] Om. Ej. II: *poco claro.*

172[a] Om. Ej. II (mutilada): *Siempre es mejor dejar fuera de juego la pluralidad de los yos... por lo demás, y podría suscitar dudas innecesarias.*

173[a] Om. Ej. II: *Reflexión en el recuerdo (también p. 176).*

177[a] Om. Ej. II: *Es mejor omitir aquí la palabra "generación".*

177[b] Om. Ej. III: *Constitución de la temporalidad de todas las vivencias.*

177[c] tras *fantasía,* se añadió el calificativo: *reproductiva...* I. Ej. II

178[a] tras *modificaciones,* se añadió el calificativo: *reproductivas...* I. Ej. II

178[b] tras *vivencias primitivas,* se completó en el Ej. II: *vivencias concretas que ya no son modificaciones reproductoras de vivencias concretas.*

178[c] Om. Ej. II: *Tener una vivencia concreta originaria quiere decir tener sólo una fase absolutamente originaria, una vivencia concreta reproductora contiene, respecto a las reproducidas, retenciones y protenciones...* (mutilada)

182[a] tras *inductivo,* se añadió: *y así indirecto,* I. Ej. II

187[a] nota, tras *comprobar su existencia,* se añadió: *lo que conduciría a un regreso infinito.* I. Ej. II

189[a] la frase *acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar ahí* fue tachada en el Ej. III

191[a] Om. Ej. II a *tiempo cósmico: cósmico puede ser malinterpretado: ¿tiempo espacial?*

193[a] Om. Ej. II: *Cf. § 118, pp. 283 ss.*

197[a] Om. Ej. III a *contenido esencial: peculiar en tanto percepción.*

197[b] Om. Ej. III: *o sea, la diferencia individual radica en el medio circundante y con ello en el lugar en el tiempo.*

198[a] tras *vivencias,* se añadió: *determinadas invidualmente,* I. Ej. II

199[a] Om. Ej. II: *Cf. Adición XVI.*

202[a] Om. Ej. II: *Cf. pp. 191 ss.*

202[b] Om. Ej. II: *se trataría, pues, básicamente, de una intencionalidad de grado más alto.*

205[a] Om. Ej. II a la frase: *Lo que forma con las materias vivencias intencionales: ¡peligrosa manera de hablar!*

205[b] Om. Ej. II: *¿Modos de aparecer y tomas de posición?*

206[a] *empíricamente,* corregido en el Ej. III por: *objetivamente real...*

207[a] Om. Ej. II al título del §: *los problemas constitutivos.*

207[b] Om. Ej. III a *sensualismo: pero también el sensualismo más sutil de la intencionalidad.*

209[a] tras *ciencia teórica rigurosa,* se añadió: *y de toda cultura.* I. Ej. III

209[b] Om. Ej. III: *y bajo el punto de vista naturalista como base de explicación.*

209[c] Om. Ej. III: *El concepto de la fenomenología formal —la contingencia de lo hylético tendría que discutirse aquí.*

210[a] Om. Ej. II: *Cf. el término nóema, pp. 231 ss.*

213[a] adición del Ej. III al término *nóesis: Primero en la p. 233 se dice al pasar que "nóesis" quiere decir lo mismo que "vivencia intencional concretamente íntegra" acentuando sus "componentes" noéticos. En la nóesis entran, pues, los momentos hyléticos, en tanto soportan tales funciones de la intencionalidad, experimentan el darles sentido, ayudan a constituir un sentido noemático concreto. Pero esto tiene que decirse antes con la correspondiente solemnidad. Yo mismo tuve vacilaciones al distinguir antes los momentos noéticos y los hyléticos.*

215[a] tras *"la" realidad,* se intercaló la frase siguiente: *No tenemos que llevar a cabo ninguna de las tachaduras motivadas eventualmente en relación con la experiencia, que coexpresan justo palabras [como] ilusiones, etc.: en la real[idad] no podemos poner (poner en forma efectiva o también "aceptar") ni el ser ni el no-ser.* I. Ej. II

215[b] *como sujeto de un juicio,* corregido en el Ej. II por: *y así tampoco nada que necesitare de esta posición o aceptación en relación con ella como realidad puesta o aceptada.*

215[c] se añadió al título del §: *Reducción fenomenológico-psicológica.* I. Ej. III

217[a] tras *lo representado,* se añadió: *su "lo consciente de tal o cual manera"...* I. Ej. II

221[a] Om. Ej. III a *sentido: sentido objetivo.*

221[b] Om. Ej. III a *núcleo central y sentido objetivo: ¡Más adelante se separan núcleo y sentido! Pp. 315 ss.; antes pp. 230, 286 ss.*

222[a] tras *entre la nóesis y el nóema,* Cp. Ej. II (mutilado): *Así como también de la objetividad pura y simplemente —caso de estar constituida ahí, de existir, en el más amplio sentido de la palabra...*

222[b] tras *los recuerdos de recuerdos,* se añadió: *que a su vez pueden ser eventualmente recuerdos de segundo o mayor grado)* I. Ej. II

224[a] tras *del muerto tener algo en la conciencia, por decirlo así,* Cp. Ej. II: *naturalmente, hemos construido aquí un caso límite ideal (una idea kantiana) dentro del marco de la evidencia. Pero también es evidente que aun cuando hagamos entrar en cuenta las mudanzas fácticas que también en el dar sentido se llevan a cabo con el mudar de la atención...*

224[b] tras *de tal índole que,* se añadió: *en el caso límite ideal,* I. Ej. II

224[c] Om. Ej. II: *Aquí no se distingue entre la atención objetivante que es supuesto necesario del "atento" llevar a cabo las tomas de posición superiores y estas mismas...*

224[d] tras *todo esto supone atención positiva,* se añadió: *o quizá sea mejor decir que encierra una atención positiva...* además una Om.: *mejorar toda la p. 224.* Ej. II

225[a] tras *subjetividad,* se añadió: *(la forma del yo)* Cp. Ej. III

226[a] Om. Ej. II a *nóesis de grado superior: No nóesis, sino actos de grado superior.*

228[a] Om. Ej. II a *el juicio como "idea", como esencia: corregir.*

229[a] nota, Om. Ej. II: *También puede decirse: pero no el número entre comillas.*

231[a] tras *vivencia intencional concretamente íntegra,* se abrió un paréntesis: *(aunque esto acarrea al par una modificación a pesar de la identidad),* I. Ej. II

231[b] Om. Ej. I a *se sobrepone y debe desaparecer: pero se trata de modificaciones.*

231[c] al final del párrafo se añadió la frase siguiente: *Pero con el*

desaparecer tienen lugar también ciertas modificaciones fenomenológicas de las capas inferiores. I. Ej. I

237[a] tras *alteración,* se añadió: *de la cambiante multiplicidad...* I. Ej. II

238[a] Om. Ej. II: *En efecto, relativamente, el dato hylético es él mismo unidad, pero por cierto inmanente, subjetivamente ingrediente, por otro lado y detrás de ello algo subjetivo de grado superior, lo constituyente de esta unidad.*

239[a] al final del párrafo se añadió lo siguiente: *Naturalmente, todo esto es válido para las percepciones en el más lato sentido y no meramente para las percepciones de cosas, es válido para todos los actos que dan originariamente: a toda especie fundamental de objetividad responden esencialmente especies fundamentales paralelas de conciencia originariamente constituyente, esto es, conciencia que da originariamente justo ellas y no otras, y esta conciencia tiene esencialmente sus estructuras del todo determinadas, la investigación de las cuales es la tarea que se impone.* I. Ej. II

240[a] a partir de *Cabe esbozar...* se abren unos corchetes que no se cierran; Om.: *a partir de aquí, inservible;* en la adición adjunta se anota: *pequeña nota para rehacer* (véanse Adiciones XVIII y XIX).

241[a] Om. Ej. II: *Lo mentado es patentemente esto: el nóema de cualidad tiene entre las partes integrantes de la conciencia su correlato en cada caso en la sensación, pero una infinidad de cambiantes sensaciones directamente... en virtud de la función del... los datos de la sensación...* (mutilado)

241[b] tras *nunca muestra de hecho,* se añadió: *en las diversas fases, matices y escorzos de las percepciones de lo mismo,* I. Ej. II

244[a] Om. Ej. III: *puede ser fácilmente malinterpretado.*

244[b] al final del párrafo se añadió la frase siguiente: *Viviendo en la fantasía o en el recuerdo, está, por ejemplo, un cuadro "ante nuestros ojos" y otras cosas semejantes.* I. Ej. II

247[a] Om. Ej. II: *Dudoso, debe caracterizarse más precisamente como una manera de hablar relativa.*

248[a] a partir de aquí se abren corchetes y signos de interrogación.

248[b] Om. Ej. II: *El concepto entero de lo noético es justo problemático tal como está introducido.*

250[a] tras *como en otras partes,* se añadió: *las líneas principales y, en relación con ellas,* I. Ej. II

259[a] Om. Ej. II a *de manera parecida a aquella: No.*

265[a] tras *Distingamos,* se añadió: *siempre dentro de la esfera dóxica, a la que se refieren provisionalmente todas nuestras distinciones terminológicas,* I. Ej. II

266[a] tras *responde exactamente al suyo,* Cp. Ej. II: *toda vivencia* existe *percibida justo en la conciencia interna.*

267[a] la frase: *Esta actualidad de la posición de la existencia es, según lo antes expuesto, lo neutralizado en la conciencia perceptiva de una "imagen",* fue modificada así: *A esta actualidad de la posición real de la existencia corresponde, según lo antes expuesto, una actualidad de la posición neutralizada de la existencia en la conciencia perceptiva de una imagen.* Cr. Ej. II

267[b] en el Ej. II se suprimió todo el paréntesis: *(realmente ponentes, no neutrales),* además se añadió al margen: *conducente a error, borrarlo, deleatur.*

267[c] *En la modificación de neutralidad de las representaciones,* corregido en el Ej. II por: *En las modificaciones de neutralidad de los recuerdos...*

269[a] *Esto es, como de suyo se comprende, posible en todas las circunstancias...* corregido en el Ej. II por: *Ahora bien, patentemente se trasfiere lo que hemos comprobado en las vivencias dóxicas, y especialmente en las modalidades dóxicas, absolutamente a* todas *las vivencias intencionales.*

270[a] todo este párrafo fue modificado en el Ej. II así: *La relación de los "actos" paralelos consiste en que uno de los dos es un acto realmente ponente (un "real" creer, dudar, valorar, desear, etc.), el otro, por el contrario, un acto sólo "por decirlo así" ponente, uno cuya tesis es impropia, es decir, está modificada neutralmente, y esto sin perjuicio de la forma atencional del* cogito. *(Ampliamos, pues, al par, el concepto de tesis a todos los caracteres de actos paralelos al "carácter de acto" de la doxa (como elucidaremos mejor todavía).* Además la siguiente Om.: *no concuerda con la p. 34, sustituir por el texto adjunto.*

272[a] desde el principio del párrafo hasta *sólo una contrafigura de éste,* sustituido en el Ej. II por el texto siguiente: *Más en*

detalle es válida en este respecto la siguiente ley: Absolutamente toda vivencia de conciencia tiene, conforme a su doble tipo de "original" y "sombra", de conciencia posicional o neutral, también por lo que respecta a su potencialidad dóxica un doble valor: *si es del tipo posicional conduce el despliegue de su potencialidad dóxica a puros actos reales, dóxicos, a actos posicionales; si es del tipo neutral, a puros actos neutrales. Con otras palabras, en este último caso no entra en su contenido noemático absolutamente nada dóxicamente apresable, o lo que es lo mismo, absolutamente nada "realmente" noemático, sino sólo "imágenes reflejas" de nóemas.*

273[a] *explícita,* corregido en el Ej. II por: *patente, por así decirlo. . .*

274[a] *distinguimos más claramente aún entre actos llevados a cabo y no llevados a cabo,* corregido en el Ej. II por: *hablamos por otra parte con toda razón en un sentido lato de acto o vivencia intencional, y en seguida distinguimos entre actos llevados a cabo y no llevados a cabo. . .*

274[b] la frase, *Los actos llevados a cabo. . .* hasta *actos fundados,* fue sustituida en el Ej. II por el texto siguiente: *Preferentemente se ajusta el hablar de llevar a cabo al momento, inherente a la esencia del acto, de la posición (tesis), o bien a la mutación que al pasar a la forma* cogito *se imprime justo a este momento. La tesis llevada a cabo (actual o actualizada, según la terminología anterior) determina —restringiéndose al caso de la potencialidad— un sentido amplísimo del término "toma de posición" o de actos de toma de posición. Todo percibir, juzgar, valorar, etc., todo acto llevado a cabo y no neutralizado es, según esto, un acto de toma de posición. Por otro lado, retrotrae sin duda el hablar de tomar posición en su pleno sentido a ciertos actos fundados.*

274[c] Om. Ej. II: *Falta, en efecto, poner de relieve la posición como un momento especial de la vivencia intencional.*

274[d] tras *en su sentido lato,* se añadió: *las vivencias intencionales en general,* I. Ej. II

275[a] tras *sobre la neutralidad,* se añadió: *a pesar de su extensión a todo el dominio de la conciencia,* I. Ej. II

275[b] tras *la potencialidad,* se añadió: *de las posiciones dóxicas.* I. Ej. II

275[c] *no-neutralizada o neutralizada,* corregido en el Ej. II por: *posicional o neutral...*

277[a] Om. Ej. III: *La distinción de grado* superior e inferior *no está claramente hecha. No se ha indicado ningún punto de vista radical. Tampoco sé bien cómo.*

278[a] *doxológica,* corregido en el Ej. II por: *dóxica...*

280[a] la frase, *Al pasar dijimos antes con toda exactitud que los caracteres de acto en general son "tesis"...,* corregida en el Ej. II por: *De esto ya hemos hecho uso antes. Los caracteres de acto en general tienen para nosotros el valor de "tesis"...*

280[b] Om. Ej. II a la Cr. anterior: *La legitimidad de esta ampliación tiene su fundamento en la analogía esencial.*

280[c] Om. Ej. II: *El hablar de carácter de acto como tesis es inexacto.*

280[d] Om. Ej. II: *Posición no es la tesis entera y aunque ninguna parte... algo que pretender abstractamente...* (mutilado).

280[e] Om. Ej. II a *"caracteres de acto": ¿Por qué se denominan caracteres específicos de acto?*

281[a] tras *y,* se añadió: *(aquí está lo nuevo)* I. Ej. II

283[a] *sintácticas,* corregido por: *sintéticas;* Om.: *¿sintéticas?* Ej. I

285[a] Om. Ej. III: *Síntesis se equipara en adelante las más de las veces a politesis.*

285[b] Om. Ej. II: *Cf. la Adición XXIII.*

287[a] Om. Ej. III a *primitivamente: este "primitivamente" debe ser explicado con más detalle.*

289[a] tras *"el Seudo-Dionisio",* se añadió: *o en lo negado,* I. Ej. II

292[a] Om. Ej. II a este párrafo: *deleatur.*

292[b] Om. Ej. II al concepto *"tema": Aquí no utilizo el título tema y conciencia temática en el sentido específico de mis otras investigaciones. También lo que digo acerca del hacer presa temático puede entenderse en otra forma. Tema puede interpretarse también en relación con "interés teorético".*

299[a] Om. Ej. II: *falso, el expresar propiamente tal es el ajustar la expresión a lo propiamente dado, expreso.*

299[b] Om. Ej. II: *Cf. supra § 122, p. 292 s.*

300[a] Om. Ej. II: *Aquí entra en juego algo de error en un lado de la cuestión.*

300[b] Om. Ej. II: *Es con frecuencia y más que nada vacía, o sea, sólo existe bajo la forma de la intención significativa misma.*

304[a] Om. Ej. II a *Sólo puede, por tanto, expresar certezas: esto, evidentemente, no es correcto.*

310[a] tras *el núcleo mismo,* se añadió: *(en sentido objetivo)* I. Ej. III

310[b] Om. Ej. II al título del §: *Materia en el sentido de las* Investigaciones lógicas; *en los cursos sentido objetivo.*

312[a] al final del párrafo se añadió: *Sería bueno añadir aquí que la situación no es, naturalmente, una situación esencialmente distinta en la esfera psicológica. Los sujetos, lo mismo que las personas, y además sus propiedades psíquicas, sus disposiciones pasajeras o permanentes, finalmente también sus percepciones y demás estados psíquicos, pueden convertirse en objetos, y también entonces hay que distinguir lo objetivo y su modo "subjetivo" de darse.* I. Ej. II

313[a] tras *un acto como un acto,* se añadió: *(no sólo una fase no independiente de acto)* I. Ej. III

313[b] Om. Ej. III a *diversos núcleos: sentidos objetivos;* se observó además: *Pero núcleo y sentido son distinguidos más adelante.*

313[c] Om. Ej. II a *"simple objeto": =* x

313[d] Om. Ej. II a *"objeto en el cómo de sus determinaciones":* x (α, β, γ)

314[a] Om. Ej. III: *hay que meditar esto de nuevo.*

314[b] Om. Ej. II a *"contenido determinante": contenido en el segundo sentido (frente a sentido).*

315[a] Om. Ej. II: *esto no puede quedar así; muy imperfecto. Adición* (cf. Adición XXIV)

315[b] tras *sentido,* se añadió: *(el sentido objetivo)* I. Ej. III

315[c] Om. Ej. III a *sentido en el modo de su plenitud: este concepto así comprendido no puede sostenerse.*

315[d] *téticas y sintéticas,* modificado en el Ej. III por: *monotéticas y politéticas.*

316[a] Om. Ej. II: *"Sentido o significación" de las* Investigaciones lógicas, *ahora identificado con* proposición.

317[a] Om. Ej. II a *apariencia: Un concepto de apariencia en referencia a "sentido". Aquí entra efectivamente el lado que aparece como apariencia de las notas correspondientes del "objeto" y por consiguiente el objeto plena y totalmente como*

el que está ahí al lado y por lo demás nos aparece... (mutilado); en el Ej. III la siguiente Om.: *apariencia.*

317[b] tras *tipología sistemática de las proposiciones,* Cp. Ej. III: *y de la apariencia y de los "objetos mismos" entre comillas,*

317[c] Om. Ej. III: *(en forma variable).*

318[a] Om. Ej. III: *Cf.* Investigaciones lógicas, *Investigación IV.*

318[b] Om. Ej. II: *operaciones sintéticas de la esfera analítica.*

318[c] *sintéticas,* corregido en el Ej. III por: *politéticas.*

319[a] *sintética,* corregido en el Ej. III por: *politética.*

321[a] Om. Ej. III a *"modos subjetivos de aparecer": apariencias.*

324[a] *la identidad noemáticamente mentada de la* x *es identidad real,* corregido en el Ej. III por: *lo idéntico, "noemáticamente" mentado, de* x *es "real".* Om. a la versión original: *no es muy correcto.*

326[a] Om. Ej. II: *En forma más correcta: Al sentido de la cosa, en la medida en que aparece en persona, es inherente la posición. La posición como posición de este sentido es motivada por el aparecer en persona.*

328[a] *albergar en sí,* corregido en el Ej. II por: *tener en su núcleo pleno...*

328[b] Om. Ej. I al § 137: *A) relación esencial y B) ¿universalidad? Contradicción de la terminología con la p. 26 s.*

I. Ver eidético. II. Ver individual

1) ver asertórico

2) ver apodíctico como intelección del ser de un individuo sobre la base de un ver eidético = ser necesario.

Punto de vista superior: evidencia inmediata
evidencia mediata

1) Individual — 2) Esencia

1) Individual evidente como a consecuencia *de la posición de algo individual.*

Trasferencia de las relaciones esenciales a los casos *dados.*

328[c] tras *esencia,* se añadió: *y de circunstancias esenciales...* I. Ej. II

328[d] tras *de algo individual,* se añadió: *y de circunstancias individuales...* I. Ej. II

333[a] tras *verdad,* se añadió: *primitiva, la verdad en sentido absoluto.* Cr. Ej. III

333[b] tras *verdad,* se añadió: *absoluta, plena verdad primitiva...* Cr. Ej. III

334[a] *verdad,* corregido en el Ej. II por: *verdad primitiva...*

335[a] tras *verdad,* se añadió: *doxológica y en último término la primitiva verdad,* I. Ej. II

338[a] tras *serie,* se añadió: *que se ha vuelto intuitiva...* I. Ej. II

342[a] tras *en todas direcciones,* se añadió: *de más dimensiones...* Cp. Ej. II

345[a] Om. Ej. II: *Esto lo ha entendido mal Steinmann (?), como si yo quisiera restringir mi teoría de la evidencia también a los juicios.*

347[a] Om. Ej. II: *Pero esto es sólo una posibilidad en un sentido humorístico.*

354[a] tras *el plural como tesis plural,* Cp. Ej. III: *El juicio plural retrotrae a una conciencia colectiva o a una conciencia plural antes de predicar. Con un giro nominalizante se convierte el plural en el objeto conjunto y así surge el concepto fundamental de la teoría de conjuntos. (En la exposición del texto parece como si surgiese el plural como objeto singular únicamente en la esfera del juicio, entendida aquí por todas partes como esfera del significar predicativamente.)*

357[a] intercalación del Ej. III: *Habría que observar que por "darse incompletamente" entendemos justo un darse que en cuanto tal no puede encerrar discordancias, por ejemplo, la apariencia inadecuada de un objeto. Las discordancias pueden introducirse con las síntesis, por ejemplo, cuando con la apariencia del objeto se entretejen otras representaciones, tales que por la x coinciden con la de la apariencia. Tal como entendemos la palabra apercepción en todos los contextos donde adjudicamos a la apariencia una apercepción, no se trata de una representación peculiar, sino de un carácter, etc.*

371[a] Om. Ej. II: *¿También la hylética?*

416[a] en lugar de: *es esencialmente posible descubrir en un continuo avanzar,* el texto primitivo dice: *permiten en la dirección del horizonte de futuro inherente en cada caso a lo ya claro, un descubrimiento en el continuo progresar, en el cual es posible un segmento de temporalidad continua inmanente.* Adición XI.

439[a] Om. a *modo: ¿sería mejor carácter?* Adición XXVII.

ÍNDICE ANALÍTICO

por el Dr. Ludwig Landgrebe

1 Esta expresión no se encuentra usada en las *Ideas,* aunque todas las consideraciones de éstas pueden designarse también como "idealistas" en un sentido adecuadamente ampliado. Por ende, se señalan aquí los lugares en que resulta visible lo peculiar del "idealismo" fenomenológico.

ÍNDICE GENERAL

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FENOMENOLOGÍA PURA

Sección Primera

LAS ESENCIAS Y EL CONOCIMIENTO DE ELLAS

Sección Segunda

MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA FUNDAMENTAL

Sección Tercera

SOBRE EL MÉTODO Y LOS PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGÍA PURA

Sección Cuarta

LA RAZÓN Y LA REALIDAD